

P 25591

Pn



Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

ÖTVENEGYEDIK
ÉVFOLYAM

1-2. SZÁM

2007/1-2.

BROZSEK KIADÓ
ÁRON KIADÓ

A tartalomból:

SCHMAL DÁNIEL

Az érzékelés „nyelve” a XVII.
században

VARGA PÉTER

Analitikus filozófia és feno-
menológia: a közös nem léte-
ző tárgy

ESZES BOLDIZSÁR – TÖZSÉR
JÁNOS

Mi és mi nem az analitikus
filozófia?

FARAGÓ-SZABÓ ISTVÁN

És hova álljanak a belgák?

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ
STEIGER KORNÉL

SZERKESZTŐK
ÁRON LÁSZLÓ, GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő), KENDEFFY GÁBOR

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:
ALMÁSI MIKLÓS (elnök), CSEJTEI DEZSŐ, CSIZMADIA SÁNDOR, FEHÉR MÁRTA,
MARÓTH MIKLÓS, MÁTÉ ANDRÁS, MUNKÁCSY GYULA, NYÍRI KRISTÓF,
RÓZSA ERZSÉBET, RUZSA IMRE (tiszteletbeli tag), SZIKLAI LÁSZLÓ,
TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS, WEISS JÁNOS

2007/1-2

TARTALOM

SCHMAL DÁNIEL: Az érzékelés „nyelve” a XVII. században	1
VARGA PÉTER: Analitikus filozófia és fenomenológia: a közös nem létező tárgy	21
ESZES BOLDIZSÁR—TÓZSÉR JÁNOS: Mi és mi <i>nem</i> az analitikus filozófia	75
FARAGÓ-SZABÓ ISTVÁN: És hova álljanak a belgák?	109

A szám elkészítésében részt vettek:
BROZSEK ÉVA (szervezés),
SÜLE JÓZSEFNÉ (adminisztratív feladatok),
VILLAX ELLA (műszaki szerkesztő), SZÁNTÓ ÉVA (korrektor),
A kiadvány megjelenését az MTA Könyv- és Folyóirat Bizottsága
támogatta.



AZ ÉRZÉKEELÉS „NYELVE” A XVII. SZÁZADBAN

SCHMAL DÁNIEL

Descartes legkorábbi írásai arról a meggyőződésről tanúskodnak, hogy érzéki ideáink nem hasonlóság alapján jelenítik meg számunkra a fizikai világot. *Fényről* szóló értekezésében a következőket olvassuk: „Jóllehet általánosságban mindenki meg van győződve arról, hogy az ideák, amelyekkel gondolkodásunkban rendelkezünk, tökéletesen hasonlóak azokhoz a tárgyakhoz, amelyekből erednek, semmilyen ésszerű okot nem látok, amely biztosítana bennünket efelől.” (AT XI, 3.)

E felfogás hátterében a mechanikai gondolkodás előfeltevései állnak. Ha a fizikai világ kizárólag kvantitatív tulajdonságokkal rendelkezik, akkor a szín, az íz, az illat és más hasonló minőségek ideái semmiféle reális létezőt nem jelenítenek meg számunkra.¹ Ily módon nem is hasonlíthatnak semmire. Elgondolkodtató azonban, hogy Descartes a hasonlóság kritikáját általánosságban fogalmazza meg, és – miként azt a későbbiekben világossá teszi – az elsődleges minőségek észlelete során sem tulajdonít neki különösebb jelentőséget.² Hogyan reprezentálhatják

¹ Vö. „...a színek, a szagok, az ízek, s más effélék csak az elménkben létező érzetek csupán...” (AT VII, 440.)

² Descartes e kérdés tekintetében is inkább ideáink és a fizikai tárgy eltérését, semmint a hasonlóságot hangsúlyozza. Legfeljebb „igen tökéletlen hasonlóság áll fenn” (*une ressemblance fort imparfaite*) – írja – egy metszet és a metszeten ábrázolt valódi táj között. Ami a valóságban kör, azt a metszet oválissal adja vissza. „Ahhoz, hogy képi minőségükben tökéletesebbek legyenek, s jobban ábrázolhassanak (*repræsenter*) egy tárgyat, e metszeteknek nem szabad hasonlítaniuk a tárgyra.” (AT VI, 113.) Hasonlóképpen, az a képzet sem kell hogy hasonlítson az észlelet tárgyára, amely a szemfenéken képződő kép nyomán az agyban kialakul. Descartes nem tagadja, hogy a bonyolult fiziológiai

azonban ideáink a külvilágot, ha nem hasonlítanak rá? Descartes a következő képpel vezeti be válaszát *Optikája* elején:

„Bizonyára megtörtént már velünk, hogy éjszaka nehezen járható úton mentünk, s fáklya híján egy bot segítségére szorultunk, hogy az vezessen minket. Ekkor módunkban állt észrevenni, hogy mindazokat a különböző tárgyakat, amelyek körülöttünk vannak, érzékeljük e bot közvetítésével, sőt azt is meg tudtuk különböztetni, hogy fák, kövek, homok, víz, fű, sár, vagy más hasonló dolgok ezek.” (AT VI, 83–84.)

A reprezentáció jelenségében – amint azt a bottal tájékozódó ember képe mutatja – nem a hasonlóság, hanem a megkülönböztetés lehetősége a döntő. Érzeteink nem *hasonlítanak* az érzékelt tárgyakhoz, de a tárgyakban meglevő valamennyi releváns különbségnek megfelel az érzetek egy-egy különbsége.³ Tapasztalatunk ily módon nem ábrázolja, de jelzi számunkra a világot.

Descartes az idea és a tárgy között alaptalanul feltételezett hasonlóság fogalmát olykor egyfajta nyelvi, szemantikai modellel helyettesíti. A nyelvi jelek éppúgy nem hasonlítanak az általuk felidézett jelentésekre, mint ahogyan elménk észleletei sem hasonlítanak azokhoz a dolgokhoz, amelyekre utalnak.⁴ Bármennyire kézenfekvő is azonban az idea természetes jelként történő felfogása, Descartes az idea-tárgy reláció kapcsán viszonylag szemantikai kifejezésekkel. Annál gyakrabban, s annál kidolgozottabb formában találunk nyelvi analógiákat annak a

áttételek dacára megmarad némi hasonlóság – s ennyiben a tárgy képzete valóban kép (*image*) –, ám az agy anyagának e fizikai módosulása mégsem képként idézi elő bennünk a megfelelő érzeteket (vö. AT VI, 130). Az agyban nincsenek szemek, hogy mintegy leolvassák az agy képzeteiben kódolt vizuális információt. Descartes tehát teljes egészében – s nem csak a másodlagos minőségek tekintetében – kérdőjelezi meg a reprezentáció hasonlóságon alapuló elméletét (vö. MacKenzie 1994, 256). Bárhogyan fogjuk is fel a descartes-i ideákat, egy biztos: elménk nem mozihoz hasonlít, ahol a vászonra vetített kép *ábrázolná* a külvilágot.

³ „S bizonyos is, hogy abból, hogy nagyon eltérő színeket, hangokat, illatokat, ízeket, valamint meleget, keménységet és más efféléket érzékelek, helyesen következtetek arra, hogy vannak a testekben bizonyos különbözőségek (...), s azok megfelelnek emezeknek, még ha esetleg nem is hasonlítanak hozzájuk.” (AT VII, 81, Descartes 1994, 99–100.)

⁴ Vö. AT XI, 4.

fordított irányú folyamatnak a leírásában, amely észleleteink fiziológiai okát (az agy módosulásait) köti össze az észlelés mentális eseményével. Ez utóbbi viszonyt John W. Yolton szavával „fordított jelzési relációnak” nevezhetjük, itt ugyanis nem az ideák, hanem az agy mozgásai töltik be a jel, az általuk felkeltett észleletek pedig a jelentés szerepét (Yolton 1984, 30).

Az alábbiakban e fordított jelzési reláció vizsgálatával a XVII. századi észleléselméletek két nagy típusát szeretném megkülönböztetni. Először azonban azt kell megmagyaráznom, miért vélem úgy, hogy a cerebrális mozgások és az általuk előidézett észleletek kapcsolata fontos a kora újkori ismeretelméletben. Azt a kérdést kell tehát tisztáznom, hogy milyen vonatkozásban áll e fordított jelzési reláció a reprezentáció új, nem hasonlóságon alapuló felfogásával. Ehhez először az érzékelés descartes-i magyarázatát fogom szemügyre venni (1), majd az itt feltárt problémát szem előtt tartva igyekszem a lehetséges válaszokat két nagy csoportba sorolni (2 és 3). Mindezek során egyszersmind azt is szeretném megmutatni, hogy milyen szerepet játszanak (vagy játszhatnak) e két csoportban a nyelv természetével kapcsolatos megfontolások.

Az érzékelésről szólva az egyszerűség kedvéért csupán azokról a minőségekről fogok beszélni, amelyek, miként „a színek, a szagok, az ízek, s más effélék, elménkben létező érzetek csupán...” (AT VII, 440.) Ezekre (szintén az egyszerűség kedvéért) Boyle és Locke kifejezésével a másodlagos minőségek ideáiként vagy – még egyszerűbben – érzetekként fogok utalni.

1.

Rendelkeznek-e – Descartes felfogása szerint – a szín, a szag, az íz és más hasonló minőségek ideái intencionalitással? Más szóval: irányulnak-e valamire a világban, jeleznek vagy prezentálnak-e – önmaguk tapasztalatán túl – bármit is a számunkra? Vagy (a descartes-i terminológiával élve): ideának minősülnek-e? E kérdésre nehezen adható egyértelmű felelet, mert mind a pozitív, mind pedig a negatív válasz mellett felsorakoztathatók releváns descartes-i szövegek. Kezdjük a pozitív válasszal. Az *Elmélkedések* szerint a másodlagos minőségek ideái nem hasonlítanak a fizikai testekhez, pusztán azért kaptuk őket,

hogy „jelezzék az elme számára, mi megfelelő és mi nem annak az összetételnek [ti. az embernek], amelynek ő maga az egyik része”. (AT VII, 83; Descartes 1994, 101. A fordítást módosítottam.) Ahhoz azonban, hogy e jelzés lehetséges legyen, érzeteinknek valamilyen meghatározatlan módon mégiscsak utalniuk kell létrejöttük okára. Descartes gyakran fogalmaz egészen általánosan: A meleg ideája például csak annyit mutat meg, hogy „van a tűzben valami – bármi legyen is az végső soron —, ami előidézi bennünk a melegnek (...) ezt az érzetét”. (AT VII, 83; Descartes 1994, 101. Módosítva.) Amit az érzetek önmagukon túl reprezentálnak, az ily módon nem más, mint létrejöttük meghatározatlan oka: „bármi legyen is az végső soron”, vagy – amint a *Filozófia alapelvei*ben olvassuk – „valami tudom is én micsoda” (AT IX-1. 57). A másodlagos minőségek ideáiból nem tudjuk meg, hogy *mi* az az ok, amely őket létrehozta, sőt az a mód, ahogyan ezt az okot számunkra prezentálják, egészen megtévesztő is lehet.⁵ Az érzetek olyan információs deficitet tartalmaznak tehát, amely szöges ellentétben áll az elsődleges minőségek ideáinak világosan belátható, „igaz és változhatatlan természetével” (AT VII, 64; Descartes 1994, 80. o.), ám még így is – kétségtelenül – *valaminek* az ideái. Margaret D. Wilson megkülönböztetésével élve azt mondhatjuk: a szín, az íz, a szag vagy a hő ideái *referenciálisan* reprezentálják az okukat (ami a világban való tájékozódás gyakorlati céljaira elegendő), az a mód azonban, ahogyan ezt teszik, semmiféle teoretikus ismeretet nem nyújt az érzetek okáról (Wilson 1999, 73–74).

Jó érvek sorakoztathatók fel ugyanakkor a negatív válasz mellett is. Amikor ugyanis azt olvassuk: „van a tűzben valami, bármi legyen is az”, ami előidézte bennünk a meleg ideáját, vajon nem kapcsoltunk-e máris egy ítéletet a hő érzetéhez? Vajon az az információ, hogy a melegnek van valami kiváltó oka, s hogy ez – számunkra úgy tűnik – a „tűzben van”, része-e a hő egyszerű érzetének, vagy egy komplex tapasztalattal van

⁵ Tényleges létezőként ábrázolhatnak például privatív okot, vö. AT VII, 43–44; Descartes 1994, 55. o. E lehetőség voltaképpen azt a kérdést feszegeti, hogy rendelkeznek-e az érzetek azzal a reprezentációs struktúrával, amelyet Descartes az ideáktól megkövetel: „Représentation sans représenté, voilà sans doute le paradoxe de l'idée matériellement fausse” – írja Jean Marie Beyssade a kérdésnek szentelt tanulmányában (Beyssade 2001, 159).

dolgunk, amelyben érzet és ítélet összekeveredik? Ez utóbbi megközelítést sugallja az *Alapelvek* egy gyakran idézett szakasza (I. 71), amelyben Descartes az újszülöttek elméjéről beszél.⁶ Az embrió vagy a kisgyermek elméje a testtel való rendkívül szoros kapcsolat miatt csak olyan gondolatokkal rendelkezhetett, „amelyek által a testét afficiáló dolgokat érzékelte” (AT VIII–1, 35). Ezeket a primitív érzeteket azonban a gyermeki elme „még nem vonatkoztatta (*necdum... referebat*) semmi rajta kívüli dologra” [uo]. Ha olyasmi történt a testtel, ami káros volt neki, akkor fájdalmat érzett, ha pozitív hatás érte, akkor gyönyörben volt része, közömbös hatás esetén pedig más és más különféle érzékleteket érzett: „azokat tudniillik, amelyeket az ízek, az illatok, a hangok, a hő, a hideg, a fény, a színek, s más hasonlók érzeteinek hívunk, s amelyek semmi elmén kívül feltételezett dolgot nem reprezentálnak” (uo.). Az *Alapelvek* e szakasza alapján úgy tűnik tehát, hogy az első érzetek – mielőtt a magzati elme valami rajta kívül létező dolog-ra vonatkoztatta volna őket – nem rendelkeztek intencionalitással.

E descartes-i gondolatok értelmezése azonban óvatosságot kíván. Az *Alapelvek* idézett sorait ugyanis a 'vonatkoztatni' (*referre*) ige két eltérő magyarázata szerint kétféleképpen olvashatjuk: Az első értelmezés az utóbb kifejtett álláspontot húzza alá. Ha a magzati vagy gyermeki elme az érzeteit még „nem vonatkoztatta” semmi elmén kívüli dologra, akkor ez azt jelenti: nem kapcsolt hozzájuk olyan ítéletet, mely alapján a saját teste állapotainak, vagy a külső, fizikai tárgyak tulajdonságainak minősültek volna számára. Így egy tetszőleges érzet (egy fájdalom például) nem rendelkezhet önálló referencialitással, és – egy utólagos ítélet nélkül, amely pozicionálja őt testünk és a minket körülvevő fizikai világ terében – nem is lehetett az intencionalitás hordozója. Ezt az értelmezést követi Nicolas Malebranche, aki – Descartes-tal ellentétben – egészen világossá teszi, hogy az érzetek híján vannak az intencionali-

⁶ Valóban az újszülöttekről beszél-e itt Descartes? A latin az idézett helyen „*prima aetas*”-t, azaz „legelső időszakot” vagy „korai korszakot” mond, ami nem nagyon jól definiált megközelítés. A francia fordítás azonban az első évekről beszél, ezért nem feltétlenül csak az embrionális vagy újszülött korról lehet szó. Úgy vélem azonban, ezt az időszakot is bele kell értenünk az első évekre, annál is inkább, mert Descartes itt szemmel látható módon az érzékelés geneziséről beszél, ami már az anyaméhben kezdetét veszti.

tásnak.⁷ Minthogy önmagukban semmi „külsőre” nem vonatkoznak, pozicionálásuk („úgy érzem, a meleg a tűzben van”, „úgy érzem, fáj a lábam”) egy utólagos – bár habituálissá vált – ítéletaktus eredménye.⁸ Az érzetek ily módon teljesen közömbösek azzal szemben, hogy *minek* az érzetei.⁹

A gyermek elméjével kapcsolatos másik lehetséges értelmezés ezzel szemben azt állítja: A vonatkoztatás aktusa (vagy ennek hiánya), amelyről Descartes beszél, nem az érzetek intencionális szerkezetét érinti. Az a tény, hogy az érzet *valaminek* az érzete, annyit jelent, hogy természeténél fogva rendelkezik egy – Descartes gyakran használt kifejezése alapján így mondhatnánk – „mintha”-szerkezettel: „Úgy érzem, *mintha* a meleg a tűzben lenne” vagy „úgy tűnik, *mintha* volna valami, amit pirosnak látok”, „úgy érzem, *mintha* fájna a lábam” stb.¹⁰ E kijelentésekkel kapcsolatban még akkor sem tévedhetek, ha nincs is tűz, amely meleg lenne, ha nem létezik is piros tárgy, vagy történetesen nincs is karom, mert amputálták. A vonatkoztatás tehát nem egy elemi érzet pozicionálásához kell, hanem ahhoz, hogy az „úgy érzem/úgy tűnik, mintha...” kezdetű fenomenális kijelentéstől egy (szintetikus) ítélettel eljussunk a „van egy karom, amelyik fáj” vagy „létezik egy tűz, amelyik meleg” típusú egzisztenciális állításokig.¹¹ Descartes az *Alapelvek* idézett helyén egyebek mellett ez utóbbi, egzisztenciális következtetést kifogásolja, nem pedig azt a fenomenális tényt, hogy a fájdalom ennek vagy annak a végtagomnak az állapotaként jelenik meg számomra, illetve hogy a tűzben meglenni látszik valami – bármi legyen is az –, ami bennem a meleg érzetét kelti. A magzati elmével kapcsolatos

⁷ Vö. OC 8-9:919-924.

⁸ Vö. Wilson 1982, 119.

⁹ Malebranche számos pszichológiai megfigyeléssel támasztja alá álláspontját. Ugyanazt az érzetet – az érzet intenzitásának folytonos változtatása mellett – elménk egy észrevétlen ítéletaktussal majd a tőle független fizikai tárgyak, majd a hozzá kapcsolódó test, majd pedig saját szubsztanciája állapotának tekinti. Vö. *Recherche de la vérité* 1.12.5. (RL 1:102-104.)

¹⁰ Vö. pl. az „idea” szó első meghatározásában: „tanquam imagines rerum”. AT VII, 37; Descartes 1994, 47. Lásd még AT VIII=1, 33. lin 23.

¹¹ Vö. Alanen (1994), 237.

descartes-i kijelentések tehát összhangba hozhatók Descartes „intencionalista” olvasatával.

Ez utóbbi olvasatot támasztja alá a „mintha”-szerkezet hangsúlyos jelenléte az *Elmélkedésekben* is. A hatodik részben arról olvasunk, hogy a testünkön végigfutó idegek, amelyek az agy megfelelő pontjain végződnek, „azt a mozgást váltják ki [az agy belső részeiben], amely (...) az elmét a fájdalom érzésével afficiálja oly módon, *mintha* az a lábban lépne fel” (*sensus doloris tanquam in pede existentis* AT VII, 87; Descartes 1994, 105. A fordítást módosítottam). Amivel a cerebrális mozgások az elmét afficiálják, az a szöveg tanúsága szerint nem más, mint egy egységes érzet „úgy, mintha a lábban lépne fel”. Descartes szavai azt sugallják, hogy az érzet „mintha”-szerkezetében kifejeződő tartalom nem más, mint az a mód, ahogyan az elme – saját természetének megfelelően – az agy felől érkező stimulusokra reagál. Az *Elmélkedésekben* nincsen nyoma annak, hogy ez az egységes tartalom („úgy tűnik, mintha a fájdalom a lábban lépne fel”) egy megszokottá vált – s emiatt rejtett – ítéletaktus eredménye volna.

Az egyik álláspont tehát az érzetek természetes tulajdonságának, a másik pedig csak egy utólagosan hozzáadott jegynek tekinti az érzet tárgyra vonatkozását. E két interpretációt részletesen tárgyalja a szakirodalom,¹² nekünk azonban aligha kell közöttük választanunk. Úgy vélem ugyanis, témánk szempontjából mindkét megközelítés nehézségei egyetlen szálon futnak össze: miközben az érzetek a világ megismerése során „természetes” jelként funkcionálnak, teljesen közömbösek azzal szemben, hogy minek a jelei vagy érzetei. Vagy azt mondhatjuk róluk, hogy egy utólagos, ösztönös ítéletaktus teszi őket valamely elmén kívüli dolog jeleivé, vagy azt kell látnunk (az intencionalista olvasat értelmében), hogy semmilyen belső, fenomenális jegyük nem determinálja őket arra, hogy éppen ezt vagy azt a mozgást reprezentálják referenciálisan. Margaret D. Wilson szavaival élve a következő nehézséggel kell tehát szembenéznünk: „Helyesen mondhatjuk az érzetekről, hogy rendelkeznek valamiféle referenciális reprezentációval, azt azonban, amit ily módon reprezentálnak, egyáltalán nem határozza meg az általuk megjelenített tartalom”. (Wilson 1999, 77.) A nyelvi jelek esetében ez

¹² Lásd pl. Ayers 1998, 2:1101. n. 53.

azért nem okoz nehézséget, mert ezeket – egy társadalmi gyakorlat keretében — olyan dolgokkal kapcsolhatjuk össze, amelyek a jeltől függetlenül is hozzáférhetőek számunkra. A természetes jelként felfogott észleletek esetében e lehetőséggel nem rendelkezünk. Úgy vélem, éppen ezt a hiányosságot pótolja az a descartes-i elmélet, amely nem az ideákat, hanem az agyban végbemenő mikromechanikai mozgásokat tekinti egy természetes nyelv jelrendszerének.

2.

Minthogy az érzeteket az imént mondottak értelmében semmiféle intrinzikus jegy nem kapcsolja ahhoz, amit megjelenítenek, Descartes-nál egy az érzet fenomenális karakteréhez képest külső mechanizmus köti őket a referenciához. Miért észlelek sárga színt – és nem zöldet – bizonyos fizikai mozgások esetén? Azért, mert e mozgások (noha mindez másként is történhetett volna) a sárga, és nem a zöld színnel kapcsolódnak össze abban a pszichofizikai rendben, amelynek alapjait Isten fektette le. Ha tehát a sárga szín – miként Margaret D. Wilson állította – referenciálisan reprezentálja kiváltó okát, vagyis amennyiben (a Descartes által alkalmazott terminológia szerint) rendelkezik egyáltalán objektív realitással, akkor ez csak annak az esetleges szabálynak köszönhetően lehetséges, amely rendszeres kapcsolatot teremt a fizikai világ eseményei és e tapasztalat között. Descartes elsősorban *e* szabályokat, s nem az „idea-megjelenített tárgy” relációt jellemzi szemantikai kifejezésekkel. Az általa alkalmazott nyelvi modell így egyfajta referencia-rögzítő rendszerként funkcionál.

E megközelítés, amelyet Descartes, a karteziánusok többsége, valamint (némi bizonytalansággal) Malebranche és John Locke is magáénak vall, a kora újkori észleléselméletek első nagy csoportját határolja körül. E felfogás minden jel szerint esetlegesnek, sőt – bizonyos értelemben önkényesnek – tekinti az érzetek és az őket kiváltó fizikai mozgások kapcsolatát. E tétel egyik legvilágosabb megfogalmazását John Locke *Értekezésében* olvashatjuk:

„a színek, a hangok stb. érzetének létrejötte bennünk impulzus és mozgás hatására (...) olyan dolgok, amelyekben nem fedezhetünk föl semminemű természetes összefüggést egyetlen, birtokunkban lévő

ideával sem, ezért nem tehetünk egyebet, mint hogy a bölcs építőmester önhatalmú akarátának és tetszésének tulajdonítjuk őket.”¹³ (4.3.29; Locke 2003, 633.)

Különösen igaz ez a tétel abban a karteziánus kontextusban, ahol a kiterjedés és a gondolkodás eseményeit két reálisan különböző, s minden tekintetben eltérő szubsztancia módosulásainak tekintették. Ami ideáink és az őket kiváltó mozgások kapcsolatát megteremti, az „a bölcs építőmester önhatalmú akarata és tetszése”. Descartes a hatodik *Elmélkedésben* maga is úgy fogalmaz: „Isten úgy is megalkothatta volna az emberi természetet, hogy ugyanez a mozgás az agyban valami mást tárjon az elme elé...”¹⁴ (AT VII, 88, Descartes 1994, 105. o). Ha ez nem így történt, annak oka nem az idea és a megjelenített tárgy szükségszerű kapcsolata, hanem az a célszerűség, amely ebben az elrendezésben megvalósul. Descartes szerint az elme érzékleteit a „természet helyezte

¹³ Az imént említett bizonytalanság abból fakad, hogy Locke néhány oldallal korábban az önhatalmú és tetszőleges kapcsolat tézisének mintha az ellenkezőjét állítaná, amikor kijelenti: a testek mechanikai alapszerkezetének ismeretében kísérletezés nélkül ugyanúgy meg tudnánk állapítani az általuk kifejtett hatásokat (az érzeteket pedig számtalan helyen ilyen hatásoknak tekinti), mint ahogyan „most egy négyzet vagy háromszög tulajdonságait ismerjük” (4.3.25, Locke 2003, 629. o). E két kijelentés között fennálló vélt vagy valós ellentmondást Forrai Gábor részletesen tárgyalja (196–204. o). Meggyőzően érvel amellett, hogy Locke-nak az emberi megismerés korlátairól vallott felfogása miatt nem állt volna jogában egyik oldalon sem elköteleznie magát a kérdésben. Miután azonban ezt megtette, kijelentéseinek konzisztenciája – véleményem szerint – a feltételes szükségszerűség fogalmával teremthető meg leginkább: *Ha* adva vannak a természet törvényei, *akkor* ezeknek a dolgok mindenkori állapotával való konjunkciójából éppolyan szükségszerűen következnek a hatások, mint ahogyan a háromszög tulajdonságai következnek a háromszög fogalmából. E kondicionális előtagja az Alkotó egy olyan önkényes döntését feltételezi, amely minden további szükségszerűséget megalapoz a világban. Akárhogy is döntsünk azonban ebben a kérdésben, látnunk kell, hogy a fizikai mozgások és az érzetek kapcsolatát leggyakrabban esetlegesnek vélték a korban.

¹⁴ A megjelölt hely Boros Gábor eredeti fordításában így hangzik: „valami mást jelenítsen meg”. Az *exhibere* fordításaként azért javaslom a magyar „elé tární” kifejezést, mert a „megjeleníteni” ismeretelméleti kontextusban gyakran a „(re)praesentare” megfelelője.

belénk” (*a natura inditos*) Isten jósága folytán, amellyel létünk fenntartásáról gondoskodott.

Descartes e kapcsolatot gyakran a „természet rendelkezése” (*institutio naturae, institution de la nature*) kifejezéssel adja vissza.¹⁵ Az utóbbi megfogalmazással él abban a kulcsfontosságú szövegben is, amelyben először helyettesíti a reprezentáció hasonlóságon alapuló felfogását nyelvi modellel:

„[H]a a szavak – írja Descartes —, amelyek csak emberi rendelkezés alapján (*par l’institution*) jelentenek, elegendőek ahhoz, hogy előidézzék bennünk a dolgok felfogását, miért nem állapíthatott meg a természet bizonyos jelet, hogy ennek hatására a fény érzetével rendelkezünk, még ha e jel önmagában nem hasonlít is erre az érzetre?” (AT XI, 4.)

Minthogy az elmélet e döntő pontján az *institution* kifejezés éppen azt a társadalmi intézményt jelöli, amely a jelet a jelentéssel – mintegy önkényes, ám normatív módon – összeköti, joggal feltételezhetjük, hogy az *institutio naturae* kifejezés (amely a test és az elme egységének alapjaira utal) ugyanezt a feladatot látja el a későbbi művekben is.

Igy tehát a következő képet kapjuk: Az agy mozgásai és az elmében keletkező érzetek nem hasonlítanak egymásra. Az egyik mégis képes előidézni a másikat vagy egy közvetlen oksági mechanizmus révén (Locke és Descartes egyes értelmezői szerint), vagy egy olyan törvényszerűség alapján, amelyik az egyik esemény bekövetkezését a másik esemény bekövetkeztéhez rendeli (Descartes okkazonalista interpretációja). Akár így, akár úgy magyarázzuk, a mozgások és az érzetminőségek között fennálló kapcsolat éppolyan esetleges e felfogás szerint, mint a nyelvi jelek és a jelentések viszonya, amelyet valamely külső intézmény – a társadalmi konvenció vagy az egyéni szabadság – biztosít. Ennek az intézménynek a szerepét a test és az elme kapcsolatában a „természet” vagy a természet alkotója, Isten tölti be, aki meghatározott céllal, szuverén módon teremti meg e pszichofizikai nyelvet. E megközelítés azonban nehézségekkel terhes. Az idea lényegéhez tartozik a megjelenítés, egy idea tehát Descartes felfogása

¹⁵ Vö. AT VII, 87 (Descartes 1994, 105.: „a természet elrendezése alapján”), AT XI, 399 (Descartes 1994b, 93.: „a természet arra szánta”), AT XI, 430 (Descartes 1994b, 118.: „a természet rendelkezése szerint”).

szerint – eredendően vagy származtatott módon – mindig rendelkezik egy olyan irányultsággal, amely az elme saját belső szféráján túlmutatva valami külsőt céloz meg.¹⁶ De vajon elegendő-e a tárgy és az érzet kapcsolatát egy olyan esetleges háttérmechanizmussal biztosítani,¹⁷ amely semmiféle belső kapcsolatban nem áll az idea intrinzikus jegyeivel? Úgy vélem – amennyiben Descartes valóban a hasonlóságon alapuló reprezentáció alternatíváját kívánja nyújtani –, az általa ajánlott nyelvi modell nem elegendő e cél eléréséhez. A megadott háttérmechanizmus ugyanis érthetővé teszi, hogy a természet meghatározott testi eseményeit miért követik meghatározott pszichológiai események az elmében, mindez azonban aligha magyarázza meg a mentális események azon sajátosságát, hogy utalni vagy referálni képesek az elmén kívüli világra. Hadd világítsam meg a nehézséget John R. Searle egy gondolatmenetével. A vizuális tapasztalat intencionalitással rendelkezik. Ez azonban nem jelenti azt, hogy minden esetben, amikor vizuális tapasztalattal rendelkezem, valóban észlelek egy olyan tárgyat vagy eseményt, amely megfelel e tapasztalatnak. Amikor például hallucinálok, rendelkezem egy sajátos, jól körülírható tapasztalattal, amely fenomenális jegyeit tekintve megkülönböztethetetlen a valós észleleti szituációban nyert tapasztalattól, a valóságban mégsem áll fenn annak az esete, amit e tapasztalat megcéloz. Az a tény, hogy a vizuális tapasztalat irányul valamire (függetlenül attól, hogy sikeres-e), voltaképpen annyit jelent, hogy maga rögzíti, minek az esete kell hogy fennálljon ahhoz, hogy e tapasztalat sikeres legyen. Pontosan úgy, ahogyan a hitek is rögzítik saját kielégíthetőségük feltételeit. Searle szavaival:

„Vegyük észre: azt hogy az egyik és a másik esetben mi számít tévedésnek (hallucinációnak vagy hamis hitnek), a szóban forgó intencionális állapot vagy esemény már előre meghatározza. A hit esetében még ha tévedek, akkor is tudom, hogy minek az esete kell hogy

¹⁶ Az idea Descartes híres megfogalmazása szerint olyan gondolat, amely *est tanquam imago rerum*: „mintegy a dolgok képe” (AT VII, 37; Descartes 1994, 47). Ezt a képességet húzza alá továbbá az objektív realitás és az *esse obiectivum* egymással korrelációban álló két fogalma. Vö. Ayers 1998, 2:1067.

¹⁷ Ann Wilbur MacKenzie „background system” (háttérrendszer) kifejezését igyekszem e szóval visszaadni, vö. MacKenzie 1994, 257.

fennálljon ahhoz, hogy ne tévedjek – s mindez egyszerűen annak a kijelentése, hogy a hit intencionális tartalma meghatározza kielégíthetősége feltételeit, meghatározza, hogy milyen feltételek mellett igaz vagy hamis ez a hit. Mármost ezzel egészen analóg módon azt kívánom állítani, hogy a vizuális tapasztalat esetében még ha hallucinálok is, tudom, hogy minek az esete kell hogy fennálljon ahhoz, hogy e tapasztalat ne hallucináció legyen, s mindez egyszerűen annak a kijelentése, hogy a vizuális tapasztalat tartalma meghatározza kielégíthetősége feltételeit: meghatározza, hogy minek kell fennállni ahhoz, hogy e tapasztalat ne hallucináció legyen...” (Searle 1983, 39.)

A másodlagos minőségekkel kapcsolatos vizuális tapasztalat az imént bemutatott megközelítésben éppen ezzel a minőséggel nem rendelkezik. Szemmel láthatólag nem rögzíti, minek az esete kell hogy fennálljon ahhoz, hogy e tapasztalat veridikus legyen, hiszen – a pszichofizikai nyelvet megalkotó ágens szándékától függően – e tapasztalat a világ bármely tetszőleges állapotával kielégíthető. Vajon mondhatjuk-e ebben az esetben – tehetjük fel a kérdést a descartes-i elméletnek –, hogy e tapasztalat rendelkezik bármilyen irányultsággal? Úgy vélem, e nehézséget a kortársak is látták. Talán elegendő lesz Descartes és a karteziánusok egyik korai kritikusának, a Leibnizcel is levelezésben álló Simon de Foucher-nak a szavaira hivatkoznunk: „Ha ideáink képesek lennének reprezentálni anélkül, hogy hasonlóak lennének, akkor (...) valamennyi ideánk – bármilyenek legyenek is ezek – képes lenne egy és ugyanazon tárgy reprezentálására. Ez az álláspont azonban tarthatatlan.” (Foucher 1675, 51.)

3.

E nehézségekre ad választ az észleléseleméletek másik nagy csoportja, amely szerint valamennyi érzetnek van tárgya: az a test, amelyet reprezentál. Másként fogalmazva: valamennyi érzet idea, s mint ilyen rendelkezik objektív realitással, van valami az elmén kívül, amit megjelenít. Az idea és az általa reprezentált dolog kapcsolata ugyanis e megközelítés értelmében szükségszerű. Az idea nem más, mint maga a dolog, de – amint a tradicionális formula mondja – nem önmagában, hanem úgy, ahogyan az az elme számára megjelenik. E tételt fogalmazza

meg Spinoza az *Etika* második könyvében, amikor kijelenti: a „kiterjedés modusza és e modusz ideája egy és ugyanazon dolog, de kétféleképpen kifejeződve” (2T7M, Spinoza 1997, 93). Elménk ideája ily módon mindazt megjeleníti, ami tárgyában – az emberi testben meg végbe – és semmi mást nem jelenít meg (vö. 2T12–13). Közvetve e tétel mellett kötelezi el magát Leibniz is, amikor azt állítja, hogy a teremtet világban egyáltalán nem léteznek testetlen elmék: „a lélek ugyanis mindig rendelkezik szerves testtel, hogy legyen, ami által szabályos rendben meg tudja jeleníteni a többi elmen kívüli dolgot (*externa*)” (Couturat 16).

Az a kijelentés azonban, hogy a fizikai mozgások és a mentális tapasztalat között szükségszerű kapcsolat van, nem jelenti azt, hogy az egyik *hasznos* volna a másikhoz. A hasonlóság descartes-i kritikáját ez az elmélet is fenntartja. Leibniz például, amikor arról beszél, hogy elménk tükrö a világnak, sietve hozzáteszi: „Amikor tükröt mondok, nem szabad úgy gondolni, (...) mintha a külső dolgok képe mindig lefestődne (...) a lélekben. Ahhoz ugyanis, hogy egy dolog kifejezzon egy másikat, elegendő, hogy létezzen a relációk egy konstans törvénye, amely lehetővé teszi, hogy az egyik dolog egy-egy elemét megfeleltessük a másik dolog egy-egy elemének.” (Couturat 15.) Leibniz példája szerint egy hiperbola tökéletesen kifejezhet egy kört, bár a legkevésbé sem hasonlít hozzá, hiszen nem is tér vissza önmagába. S mégis egy világos szabály segítségével páronként egyértelmű megfelelést tudunk létesíteni a két görbe valamennyi pontja között. Ugyanígy egy érzéki idea is pontosan – minden egyes elemében – megjeleníti vagy kifejezi a maga fizikai tárgyát. Lényeges ugyanakkor, hogy a relációk konstans törvénye itt korántsem esetleges.

Lássunk egy példát: Legyen x az a test, amelyet y idea reprezentál. E test mind a descartes-i, mind pedig a leibnizi fizika szerint egy olyan anyaggal teli világegyetem része, amelyben nincsen űr. „Ebből az következik – fogalmaz Leibniz –, hogy minden egyes részecske hatást szenved el a világegyetem valamennyi testétől (melyek különféleképpen afficiálják) oly módon, hogy ha valaki mindent tud, akkor az univerzum minden egyes részecskéjéből megismeri mindazt, ami az egész univerzumban történik.” (Couturat 15.) Az imént említett y idea tehát nem egyszerűen x -et fogja kifejezni, hanem – a leképezési elv értelmében – az x -et ért hatások sokaságán keresztül az egész világegyetemet. Amint a parabola minden egyes pontjának egy konstans és egyáltalán nem

tetszőleges törvény alapján megfelel a kör egy-egy pontja, úgy az adott érzet is *mindent* kifejez, ami a tárgyában van. Egy tetszőleges érzéki tapasztalat ily módon „végtelenül sűrű”, hiszen mindazon distinkciók megvannak benne, amelyek a tárgyában fellelhetők. Leibniz és Spinoza éppen azzal magyarázza az érzéki tapasztalat fenomenális karakterét (mondjuk a sárga szín sárga jellegét), hogy véges elménk nem képes kibontani az adott érzetben szükségképpen meglévő, végtelen számú különbséget. A sárga szín sajátos jellege az implicit distinkciók sokaságának „zavaros” megjelenítése (vö. Wilson 1999, 326).

A „zavaros” (*confusum*) kifejezés az „elkülönített” (*distinctum*) ellentéte. Egy érzéki tapasztalat Leibniz szerint éppúgy lehet világos (bár más okból),¹⁸ mint a karteziánusok szerint, de – ellentétben a descartes-i felfogással – soha nem elkülönített. Descartes számára egy észlelet akkor elkülönített, ha „annyira körülhatárolt és az összes többitől különálló, hogy csakis azt foglalja magában, ami nyilvánvaló” (AT IX-1, 44, Descartes 1996, 48. o.). Az elkülönítettség tehát Descartesnál legtöbbször az idea „külső” határaitra utal: az ideában megjelenő világos tartalom nem keveredik más mentális eseményekkel, érzetekkel vagy ítéletekkel.¹⁹ Leibniz számára e kritérium az idea *belső* struktúrájára vonatkozik: elkülönített, ha a benne – illetve a tárgyában – foglalt reális megkülönböztetések világosan elválaszthatók *egymástól*. Az érzéki ideák ezzel a jelleggel számunkra nem rendelkeznek. Egyszerre igaz tehát e két kijelentés: az érzet *számunkra* egyszerű és homogén (mint Locke egyszerű, érzéki ideái), *önmagában* azonban végtelenül összetett (vö. G 4:458–459; Wilson 1999, 325).

Négy megjegyzés kívánczik ide:

(1) Leibniz és Spinoza elméletének szemmel láthatóan különbséget kell tennie az érzet *számunkra* megjelenő jellege (fenomenális karaktere)

¹⁸ Descartes-nál a „világos” jelző eredendően az evidencia pszichológiai fokára vonatkozik. Világos egy észlelés, ha oly nyilvánvalóan jelenik meg számomra, hogy képtelen vagyok kételkedni benne. Leibniznél azonban e szó is depszichologizált értelemben szerepel: világos egy észlelet, ha elegendő ahhoz, hogy tárgyát minden más dologtól megkülönböztessem. Leibniz számára nem az érzet ránk gyakorolt hatása a döntő, hanem az a kognitív potenciál, amivel rendelkezik.

¹⁹ Vö. *Principia* I. 46; AT VIII-1; 22; IX-2, 44.

és önmagában vett természete között, hiszen – mint láttuk – egy „egyszerű” érzéki ideában sokkal több fejeződik ki (jelesül az univerzum valamennyi eseménye), mint ami számunkra tudatosítható. Az idea ily módon nem az individuális tudathoz tartozik, nem a személyes tudatosság egy epizódja, hanem az egész egy olyan objektív kifejeződése, amelynek csupán több vagy kevesebb eleme emelhető be a tudatosság mindenkori körébe.²⁰ Ez Spinoza inadekvát ideáira nézve is igaz, a legvilágosabban azonban talán Leibniznél látszik, aki egy korai feljegyzésében a következőket mondja:

„Nekem úgy tűnik, hogy valamennyi elme mindent tud [csak éppen] zavarosan. És bármely elme egyszerre észleli mindazt, ami az egész világon történik, s az egyszerre adott végtelen változatosság e zavaros észleletei eredményezik azokat az érzeteket, amelyekkel a színekkel, ízekkel és tapintási minőségekkel kapcsolatban rendelkezünk.” (Couturat 10.)

(2) Másodszor: a Leibniz—Spinoza-féle elmélet sajátos választ ad arra a kérdésre, hogy a fizikai mozgások mely szintjéhez kapcsolódik a mentális reprezentáció. Ha mikroszkóppal nagyítani kezdjük a tárgylencse alá helyezett élőlényt, sajátos dologra lehetünk figyelmesek: Észrevehetünk – fogalmaz Pascal a *Gondolatokban* – „az atka parányi testében e testnél is összehasonlíthatatlanul kisebb részeket, lábakat ízületekkel, a lábakban ereket, az erekben vért, a vérben nedveket, a nedvekben cseppeket, a cseppekben párákat”. (*Gondolatok*, B72; Pascal 1978, 27.) E folyamatnak képességeink határt szabnak ugyan, de a tárgy természete nem vet gátat a felosztásnak. A legkisebb atomban is felfedezhetünk „végtelen sok világot, mindegyiket saját égbolttal, bolygókkal, Földdel, (...) a Földön állatokat és végezetül atkákat” (uo.), és így tovább a végtelenségig. Locke egy hasonló gondolatkísérlet során azt a lehetőséget vetette föl, hogy egy nálunk tökéletesebb elme eljuthat a fizikai „részek csodálatos szövetéhez”, vagyis ahhoz a mechanikai alapstruktúrához, amelyből a testek megfigyelhető minőségei erednek:

„Ha érzékeink eléggé kifinomultak volnának ahhoz, hogy megismerjék a testek apró részecskéit, s ama valóságos alkatot, melyek együttes mivoltától a testek érzéki minőségei függenek, akkor, nem

²⁰ Az az idea, ami számunkra nem adekvát, önmagában adekvát lehet.

kétlem, azok egészen különböző ideákat hoznának létre bennünk; úgyhogy az, ami most az arany sárga színe, el is tűnnék, s helyette bizonyos méretű és alakú alkotórészek bámulatos szerkezetét látnánk.” (Értekezés 2.23.11; Locke 2003, 329.)

Leibniz ezzel szemben – elutasítván az anyag atomi alapszerkezetével kapcsolatos spekulációkat – úgy látja, elvi képtelenség olyan érzékelésről beszélni, amely nélkülözné másodlagos minőségek ideáit. A nagyításban a végtelenig haladhatunk, „hiszen a testi természetben nincsenek elemek” (Újabb értekezések, 2.23.12; Leibniz 2005, 195.). Ha a testi természetben nincsenek elemek, akkor soha nem a végső összetevőket látjuk, hanem részek végtelen sokaságát, amelyet – bármeddig haladunk is a nagyításban – soha nem leszünk képesek elkülönített és adekvát módon megragadni. Ezért mindig csak a sokaság egy zavaros megjelenítésére (szín, íz, illat stb.) tehetünk szert.

(3) Amennyiben az érzet teljes egészében reprezentálja az általa megjelenített testet, s e reprezentáció magában foglalja azt a végtelen számú különbséget, amely a tárgyában adva van, akkor egy adott érzet csak egyetlen tárgyra „illik rá”. Ily módon teljesül az a követelmény, amelyet Searle nyomán az intencionalitás egyik lényegi mozzanataként mutattunk be: az érzet tartalma révén világosan előírja saját kielégíthetőségének feltételeit. Jelen esetben azonban helytelen volna vizuális „tapasztalatról” beszélni. Az a mód ugyanis, ahogyan az érzet tárgyra irányul, vagy ahogyan azt „megcélazza”, mint láttuk, nem írható le a tudatosság fenomenológiai szférájában. Az intencionalitás hordozója nem a descartes-i értelemben vett *res cogitans*.

(4) Végezetül – nagyon röviden – csupán utalni szeretnék arra, hogy az észleléselméletek ez utóbbi csoportja is (legalábbis Leibniz esetében) jól látható és szoros kapcsolatban áll a nyelv természetéről vallott felfogással. Míg Descartes a mesterségesen létrehozott, konvencionálisan megalkotott nyelvi szabályrendszerre hivatkozott, Leibniz észleléselmélete mögött a nyelv eredetének egy egészen más felfogása sejthető. „Tagadhatatlan – írja –, hogy a dolgok és a szavak között meghatározott kapcsolat van, ez azonban mégsem tisztán önkényes (*arbitraria*), hanem bizonyos okokkal kell hogy rendelkezzen.” (Couturat 151.) Úgy véli továbbá, hogy ez az ok nem lehet csupán egy társadalmilag létrehozott mesterséges konstrukció (*institutio*). A természetes nyelvek maguk is „természetes eredettel rendelkeznek” (uo.), melynek alapja a hangok és

a lélek érzéseinek az az eredeti összhangja (*consensus*), melyet azután a hosszas használat eltorzított, és – kétségtelenül – önkényes elemekkel kevert. Ha a természetes kapcsolat a beszélt nyelvek esetében is meghatározó, sokkal inkább így van ez azokban az ábrázolásokban (*repraesentatio*), amelyekben egy dolog tökéletesen kifejezi a maga okát (vö. *Quid sit idea?* G: 7:263; Leibniz 1986, 204.).

Leibniz szerint lehetséges ilyen nyelv az érzetek vonatkozásában: Az érzeteink zavarosak. Ez annyit jelent, hogy „nem vagyok képes külön-külön felsorolni mindazon elégséges jegyeket, amelyek alapján a dolog minden mástól megkülönböztethető, holott *ilyen jegyekkel és szükséges mozzanatokkal valóban rendelkezik.*” (Schr 14. saját kiemelésem.) Elvileg tehát minden érzet felbontható és visszavezethető azoknak az okoknak az ismeretére, amelyek létrehozták. Ily módon elgondolható – bár véges képességeinket meghaladja – egy olyan nyelv, amely nem *a posteriori* adott, tovább nem analizálható adottságoknak tekinti például a színeket, hanem definiálja őket. Egy ilyen nyelv – minthogy végtelen analízisről van szó – végtelenül sok definíciót tartalmazna. Ugyanúgy venné számba – egyfajta isteni kalkulusként – a gondolkodás alapelemeit, mint ahogyan az algebra képes nevet adni valamennyi tárgyának *a priori* kombinációk sorát téve ezzel lehetővé. E nyelv a jel és a jelentés önkényes kapcsolatát (melyre elménk véges képességei miatt támaszkodunk) az ok és az okozat szükségszerű relációjával helyettesítené.

Összefoglalva: A kora újkori észleléselemélet nagy vonulatai – elfogadván azt a mechanikai természetleírást, amelyben csak a mérhető tárgyi minőségek reálisak – más elvekkel kell hogy helyettesítsék a hasonlóságon alapuló reprezentáció fogalmát. Ennek során gyakran folyamodnak olyan nyelvi modellekhez, amelyek magyarázatot adnak az ideák és a tárgy kapcsolatára. Nem állítom, hogy ilyen szemantikai modellek minden szerzőnél egyformán jelen vannak, sőt még csak azt sem, hogy ezek minden esetben az észleléselemélet lényegi részét képezik. Az azonban kijelenthető, hogy a nyelv természetével kapcsolatos felfogás szoros összefüggésben áll az ideákkal és a reprezentáció természetével kapcsolatos megfontolásokkal. A nyelv konvencionalista elméletére támaszkodó megközelítés ugyanakkor nehezen képes megbirkózni az intencionalitás problémájával. Az az alternatív nyelvi modell ellenben, amely természetes kapcsolatot tételez jel és jelentés között, csak azon az áron képes e kérdésben eredményt elérni, hogy

szakít az elme descartes-i paradigmájával, s kilépve az individuális tudatosság fenomenológiailag megragadható köréből, metafizikailag értelmezi – olykor súlyos metafizikai szuppozíciók vállalása árán – az intencionalitás problémáját.

Irodalom

- Alanen, Lilli (1994): „Sensory Ideas, Objective Reality, and Material Falsity”, in John Cottingham ed.: *Reason, Will, and Sensation: Studies in Descartes's Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press, 229–250.
- Ayers, Michael (1998): „Ideas and Objective Being”, in Daniel Garber–Michael Ayers (eds.): *The Cambridge Companion to Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2:1062–1107.
- Beyssade, Jean Marie (2001): „Sensation et idée: la patron rude De Descartes à Arnauld”, in Uő, *Études sur Descartes: L'Histoire d'un esprit*, Paris: Seuil.
- Descartes, René (1994): *Elmélkedések az első filozófiáról*, ford. Boros Gábor, Budapest: Atlantisz.
- Descartes, René (1994b): *A lélek szenvedélyei*, (ford. Dékány András) Szeged: Ictus.
- Descartes, René 1996 = AT): *Œuvres*, éd. Charles Adam, Paul Tannery, Paris: Librairie Philosophique Jacques Vrin.
- Descartes, René (1996): *A filozófia alapelvei*, ford. Dékány András, Budapest: Osiris.
- Descartes, René (2000): *Test és lélek, morál, politika, vallás*, szerk. Boros Gábor—Schmal Dániel, Budapest: Osiris.
- Forrai Gábor (2005): *A jelek tana: Locke ismeretelmélete és metafizikája*, Budapest: L'Harmattan.
- Foucher, Simon (1675): *La critique de la Recherche de la vérité où l'on examine en même tems une partie des principes de M. Descartes*; Paris: M. Coustelier.

- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1961 = Couturat): *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*, par Louis Couturat, Hildesheim: Georg Olms.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1965 = G): *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. von C. I. Gerhardt, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1875–1890, 7 vols., repr. Hildesheim: Georg Olms.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1986): *Válogatott filozófiai írásai*, ford. Endreffy Zoltán, Nyíri Tamás, Budapest: Európa.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (2001 = Schr): *Opuscles philosophiques choisis*, par P. Schrecker, Paris: Vrin.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (2005): *Újabb értekezések az emberi értelemről*, ford. Boros Gábor, Kékedi Bálint, Moldvay Tamás, Sallay Viola, Budapest: L'Harmattan.
- Locke, John (2003): *Értekezés az emberi értelemről*, (ford. Vassányi Miklós, Csordás Dávid, Budapest: Osiris.
- MacKenzie, Ann Wilbur (1994): „The Reconfiguration of Sensory Experience”, in John Cottingham ed.: *Reason, Will, and Sensation: Studies in Descartes's Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press, 251–272.
- Malebranche, Nicolas (1958–1967 = OC), *Œuvres complètes de Malebranche*, 20 vols., dir. André Robinet, Paris: Librairie Philosophique Jacques Vrin.
- Malebranche, Nicolas (vol. I: 1979, vol. II: 1992 = RL): *Œuvres de Malebranche*, 2 vols., éd. Geneviève Rodis-Lewis, Paris: Gallimard.
- Pascal, Blaise (1978): *Gondolatok*, ford. Pődör László, Budapest: Gondolat.
- Searle, John R. (1983): *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Spinoza, Benedictus de (1997): *Etika*, ford. Szemere Samu és Boros Gábor, Budapest: Osiris.
- Yolton, John W. (1984): *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Wilson, Margaret Dauler (1982): *Descartes*, London: Routledge.
- Wilson, Margaret Dauler (1999): *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

ANALITIKUS FILOZÓFIA ÉS FENOMENOLÓGIA: A KÖZÖS NEM LÉTEZŐ TÁRGY

VARGA PÉTER

Tekintettel az analitikus filozófia és a kontinentális hagyomány között az utóbbi időben kialakuló vitára,¹ talán nem lenne haszontalan megvizsgálni e két irányzat viszonyának történetét is. Az alábbi írás ehhez kíván hozzájárulni azzal, hogy kísérletet tesz az analitikus filozófia és a fenomenológiai mozgalom két nagy alapító filozófusa, Russell és Husserl közti viszonyrendszer feltárása. Vizsgálatunkhoz két kritériumot állítottunk fel: i) a rekonstrukciónak lehetőleg a korabeli szerzők egymással foglalkozó szövegein kell alapulnia, és ii) a rekonstrukció tárgya a viszonyt meghatározó centrális filozófiai téma kell legyen.

* * *

Russell legismertebb afférja a Kontinens filozófiájával kétségtelenül a Meinong-kritikája volt, amint ezt *On Denoting* című ünnepeelt cikkének minden olvasója jól tudja. Russell itt Meinongot mint a legegyszerűbb denotációs elmélet képviselőjét idézi, aki szerint „minden nyelvtanilag helyes denotáló kifejezés egy tárgynak felel meg”.² Ennek megfelelően,

¹ Eszes Boldizsár—Tózsér János: „Mi az analitikus filozófia?” in: *Kellék* 27–28 (2005), 45–71., Schwendtner Tibor: „Analitikus versus kontinentális filozófia” in: *Magyar Filozófiai Szemle* 50 (2006) 1–15, Ullmann Tamás: „Analitikus és kontinentális filozófia” in: *Magyar Filozófiai Szemle* 50 (2006).227–253

² Russell 1905a, 482. Simonyi András (Simonyi 2005, 8.) fordítása módosításokkal: Az „object” szó jelentésének visszaadására a fordítóval ellentétben az „objektum” helyett a továbbiakban a „tárgy” szót fogjuk használni, mert a) ez tükrözi a Russell által használt szó köznyelvi jelentését,

folytatja Russell, Meinong szerint a „jelenlegi francia király”, és a „kerek négyzet” mind genuin tárgyak, melyek ugyan „nem szubszisztálnak, de mindazonáltal [Meinong] tárgynak tekinti őket”. Ez az elmélet — ismerjük Russell megsemmisítő kritikáját — sérti az ellentmondásmentesség elvét, hiszen a jelenlegi francia király egyszerre létezik és nem létezik, a kerek négyszög egyszerre kerek és nem kerek.

A Kontinens korabeli filozófusai közül Meinong tehát kétségtelenül egy biztosított hellyel rendelkezik az analitikus filozófia történetében, ez a hely azonban az evidensen hibás elmélet képviselője számára fenntartott hely. Vezet-e innen bármilyen út Russell és Husserl viszonyának megértéséhez?

Kevésbé ismert tény, hogy Russell még ugyanezen lapszámban egy recenziót is közölt, melyben behatóan foglalkozik Meinong filozófiájával és elismeréssel nyilatkozik arról. Ez az írása lehetővé teszi, hogy felmérjük Meinonggal folytatott vitájának tárgyát és tétjét. Ezen vita rekonstrukciójával szeretnénk elkezdni a korabeli filozófia finom viszonyrendszerének felfejtését.

A recenzióban Russell világossá teszi, hogy Meinong nem azt az álláspontot képviseli, miszerint a „jelenlegi francia király”, a „kerek négyzet” vagy más hasonló tárgyak *léteznének*. Ezeket csak azért nevezzük tárgyaknak, mert „a képzetek, ítéletek és feltevések — foglalja össze Russell Meinong álláspontját — mindig tárggyal rendelkeznek, és ezek a tárgyak függetlenek attól az elmétől, amely felfogja őket.” Meinong olyan filozófiát, a tárgyelmeletet (*Gegenstandstheorie*), szeretne kiépíteni, amely ezekkel a tárgyakkal foglalkozik. A tárgyelmelet tehát tartalmazná a matematikát és a (logikai) grammatikát is, azonban többre

b) a tárgy-objektum distinkció véleményem szerint az angol nyelv szókincsében nem létezik, c) amikor Russellnek ekvivalenst kellett találnia a tárgy-objektum distinkció német megfelelőjének (*Gegenstand-Objekt*) lefordítására, akkor a „*Gegenstand*” ekvivalensének választotta a „tárgy”-at, az „*Objekt*”-et pedig lefordítatlanul hagyta (lásd Russell 1905b, 531, kül. 2. lj.), d) érthető és méltányolandó az a fordítói szándék, amely egyes kínálózó félreértések elkerülésére ezt az értelmező jellegű terminushasználatot választotta, azonban dolgozatunk során éppen ezekkel az értelmezési nehézségekkel szeretnénk foglalkozni, és ehhez szeretnénk egy kevésbé értelmező jellegű fordítást nyújtani.

törekszik ezeknél: vizsgálatát nemcsak az aktuálisan létező vagy ideális tárgyakra (ún. szubszisztáló tárgyakra) terjesztené ki, hanem foglalkozna azokkal a tárgyakkal is, „melyek sem nem léteznek, sem nem szubszisztálnak”. Az *On Denoting* olvasásakor hajlamosak lennénk azt gondolni, hogy Meinong szerint bizonyos értelemben minden tárgy létezik, azonban, mint látjuk, Meinong nem ezt az álláspontot képviselte. Ez a pontosítás értelmet ad az *On Denoting*-ban szereplő, fentebb is idézett *in passim* megjegyzésnek: „nem szubszisztálnak, de mindazonáltal tárgynak tekinti őket”.

Természetesen pusztán kijelenteni azt, hogy vannak olyan tárgyak, melyek sem nem léteznek, sem nem szubszisztálnak, még nem jelenti azt, hogy ennek a filozófiai álláspontnak bármiféle következetességet vagy plauzibilitást kölcsönöznénk; sőt, nehéz elhessegetni azt az érzést, hogy Meinong kijelentései egy végzetes fogalmi zűrzavarból erednének. Valójában Meinong tárgyelmélete — minden botrányos kijelentése ellenére — egy meglepően végiggondolt, ha nem is teljesen meggyőző filozófiai alternatíva, amint azt majd szeretnénk megmutatni.

Russell nem foglalkozik Meinong filozófiájának részletesebb feltárással, hanem azt akarja bebizonyítani, hogy a tárgyelméletet — bármilyen érvek is szóljanak mellette — mindenképpen el kell vetnünk. Russell lényegi ellenvetése a recenzió-cikk szerint is abban áll, hogy a tárgyelmélet kijelentései sérthetik az ellentmondásmentesség törvényét. Ehhez még annyit tesz hozzá, kétségtelen elmeélel, hogy ugyanez a probléma a tárgyelmélet kijelentéseinek magasabb szintjén is jelentkezik: „Hiszen ha a kerek négyszög kerek is és négyszögletes is, akkor a létező kerek négyszög létező, kerek és négyszögletes. Tehát létezik valami, ami egyszerre kerek és négyszögletes, noha minden egyszerre kerek és négyszögletes tárgy létezése lehetetlen.”³

Egy évvel Russell recenziójának megjelenése után Meinong megfogalmaz egy vitairatot, melyben apologetikus lendülettel igyekszik meggyőzni kritikussait a tárgyelmélet előnyeiről. A külön könyvként is megjelenő *Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften*-ben sort kerít Russell ellenvetéseinek megválaszolására is. A tárgyelmélet recenziói főleg a német nyelvterületről kerültek ki,

³ Russell 1905b, 533.

Meinong mégis Russell megjegyzéseit tartotta a leginkább relevánsnak: „összehasonlíthatatlanul mélyebbre hatoltak, mintsem vártuk volna, B. Russell [...] ellenvetései”. Azonban nem tartja megválaszolhatatlannak Russell érveit: Meinong elfogadja, hogy a sem nem létező, sem nem szubsztanciális tárgyak (az ún. lehetetlen tárgyak) sérthetik az ellentmondásmentesség törvényét,

[a]zonban meglehetősen nehéz, amennyire látom, egy ellenvetés számára ebben alapot találni: még senki sem akadt, aki az ellentmondásmentesség törvényét a valóságosan és a lehetségesen kívüli szférára vonatkoztatta volna [...]. Viszont ha a nem lehetségest is a gondolkodás elvi szférájába utaljuk, akkor mindaz, ami a szűkebb határokon belül érvényre tartott igényt, a tágabb határ esetében különálló bizonyítást igényel, s az, amit a régi határok közt korábban igazoltunk, semmi hatással sincs az új határok közti bizonyítás esetleges negatív eredményére.⁴

Meinong mindezt még azzal egészíti ki, hogy cáfolata során „Russell maga is a lehetetlen tárgyakkal foglalkozik, s ezzel bizonyítékot szolgáltat arra, hogy az ilyesfajta tárgyak igenis tudják foglalkoztatni a gondolkodásunkat”. A létező kerek négyszögre vonatkozó szofisztikált ellenvetésnek pedig azzal próbálja elvenni az élet, hogy kijelenti, „létezőnek lenni” (egzisztenciaállítás értelmében) és „létezni” (mint tulajdonság) különböző értelmű, hiszen máskülönben konklúzív lenne az ontológiai istenérv, melyet, mondja, még a természetes ész is elutasít.

Meinong vitairatára válaszul Russell 1907-ben ismét megjelentetett egy recenziót a *Mind*-ban, melyben — ugyan tapintható udvariassággal, de kellő határozottsággal — rámutat Meinong válaszána nyilvánvaló gyengeségeire. Meinong válasza „láthatóan elsiklik azon tény felett, hogy az ellentmondásmentesség törvénye állításokra [...] vonatkozik, nem pedig alanyokra. Elfogadhatatlan az a feltételezés, hogy, bármi is az alanyuk, két ellentétes állítás egyszerre igaz legyen.” Meinong utalása arra, hogy Russell már azzal elismeri a nem létező tárgyakat, ha foglalkozik velük, nagyon jól mutatja, mennyire nem értette meg Russell leíráselméletét, amely pontosan ezen az elköteleződés szükségességét vitatja azáltal, hogy alternatív elemzését nyújtja a szóban forgó

⁴ GA V.222.

mondatoknak: „Aprólékos módon kidolgoztam egy elméletet azon állítások értelmezésére — fogalmaz Russell —, melyben ezek a tárgyak látszólag előfordulnak, ezzel tehát Meinong ellenvetését anticipáció útján megválaszoltam.” Ami pedig a szofisztikált russelli példára adott meinongi választ illeti, talán mindannyian osztozhatunk Russell kijelentésében: „Meg kell valljam, én nem látok semmilyen különbséget a »létezni« és a »létezőnek lenni« között, és ez minden, amit erről a témáról mondhatok.”⁵

Vélhetően a meinongi viszontválasz nyilvánvaló gyengesége játszhatott közre abban, hogy a — *Stellung der Gegenstandstheorie* többi részéről alkotott elismerő vélemény ellenére — Russell a továbbiakban már nem tekinti filozófiai vitapartnerének Meinongot. A szerzővel, akit korábban több ízben is hosszasan recenzált,⁶ többet már nem foglalkozik, sőt későbbi műveiben Russell hajlamos azt a leegyszerűsített, nyilvánvalóan tarthatatlan álláspontot tulajdonítani Meinongnak, miszerint egy tárgy, pusztán azáltal, hogy alkotóeleme egy kijelentésnek, *reális létezésre* tenne szert.⁷

Az *On Denoting*hoz kapcsolódó első recenzióban Russell megfogalmaz még egy érdekes ellenvetést, mellyel eddig nem foglalkoztunk:

Ahogy Meinong is említi, felhozható egy erős érv az általa nem szubszisztálónak tekintett tárgyak szubszisztálása mellett; nevezetesen az, hogy ezek a tárgyak igaz, tehát szubszisztens kijelentések alanyai lehetnek. Azonban, teszi hozzá, ez az érv azon alapszik, hogy a kijelentést komplexumnak, a kijelentés alanyát pedig a komplexum összetevőjének tekintjük-e, ami szerinte csak átvitt értelemben lehet

⁵ Russell 1907, 439.

⁶ Russell 1904a, 1904b, 1904c.

⁷ Pl.: „[Meinong] rámutatott arra, hogy tehetünk olyan állításokat, melyben a logikai alany az »aranyhegy«, noha az aranyhegy nem létezik. Úgy érvelt, hogy ha azt mondjuk, az aranyhegy nem létezik, nyilvánvalóan van valami, amiről azt mondjuk, hogy nem létezik — nevezetesen az aranyhegy; ennél fogva az aranyhegynek *szubszisztálnia kell a létezés valamilyen platóni árnyékvilágában*, máskülönben annak az állításnak, hogy az aranyhegy nem létezik, nem lenne jelentése. Meg kell vallanom, hogy egészen addig, amíg rá nem jöttem a leírások elméletére, meggyőzőnek találtam ezt az érvet.” (Russell 1959, 64 — kiemelés tőlem — V. P.)

érvényes. Véleményem szerint egy állítás alanya a szó legalapvetőbb értelmében konstituense egy komplexumnak, ennél fogva az érv helyes volna.⁸ Az egyetlen erős érv, amely felhozható lenne Meinong tárgyelmélete mellett, tehát *éppen az, melyet Meinong explicit módon elutasít*. Ez legalábbis elgondolkodtató lenne Meinong filozófiai képességeit illetően. De talán tekinthetjük ezt egy nyomnak, amely arra indíthat bennünket, hogy diszcrepanciát keresve utánajárjunk Russell rekonstrukciójának és Meinong álláspontjának.

* * *

Russell egészen biztosan elfogadná azt az álláspontot, miszerint a kijelentés alanya *sensu strictu* konstituense a kijelentésnek mint komplexumnak, hiszen ezt ő maga vallotta korábban. Egy évvel korábban keltezett egyik levelében ezt írja Fregének:

Meg vagyok győződve arról, hogy a Mont Blanc maga, minden hómézőjével együtt, komponense annak, amit ténylegesen kimondunk az „A Mont Blanc 4000 méter magas” állítással [*proposition*]. Nem a gondolatot állítjuk, hiszen az egy privát pszichológiai anyag; a gondolat tárgyát állítjuk, és ez, véleményem szerint, egy bizonyos komplexum (nevezhetnénk akár objektív állításnak is), amelyben a Mont Blanc maga egy rész. Ha ezt nem fogadjuk el, akkor arra a konklúzióra jutunk, hogy semmit sem tudunk a Mont Blancról.⁹ Ezt a felfogást direkt realizmusnak is nevezik, melyet Russell saját fiatalkori idealizmusára adott ellenreakcióként szokás tekinteni. Minden biográfiai háttér nélkül is világos azonban, hogy ez az önmagában is roppant problematikus elképzelés a nem létező tárgyak esetében szinte menthetetlenné válik. Elvégre hogyan lehet az „A jelenlegi francia király kopasz” kijelentésnek ugyanolyan értelemben része a jelenlegi francia király, amint az „A Mont Blanc 4000 méter magas” kijelentésnek része a Mont Blanc? Éppen e nyilvánvaló nehézségek miatt maga Russell is ritkán áll ki olyan nyíltan ezen álláspont mellett, amint ezt a Fregéhez intézett fenti

⁸ Russell 1905b, 531–532.

⁹ Russell levele Fregehez, 1904. dec. 12. Egyébként ez a levélváltás áll az *On Denoting* önmagában talán nehezen értelmezhető egyik lábjegyzete (483. o. 2. l.) mögött is.

levélben teszi. A direkt realizmus — ahogyan Russell egyik mai kommentátora fogalmazott — „paradigmaként szolgál Russell számára. Több ponton feltételezi ezt és olyan kijelentéseket tesz, melyek látszólag a teljes álláspontot involválják. De explicit módon mindig csak megváltoztatott vagy korlátozott módon képviseli ezt az álláspontot.” Az *On Denoting*-hoz vezető út története Russell számára tulajdonképpen a direkt realizmus elvetésének története. Fontos állomás ezen az úton a szintén 1905-ben megjelent cikk, amelynek álláspontja kísértetiesen hasonlít ahhoz, amit az *On Denoting*ban Frege-nek tulajdonít: „[...] A »jelenlegi angol király« egy individuumot denotáló összetett fogalom, a »jelenlegi francia király« egy semmit sem denotáló hasonlóan összetett fogalom. [...] Ezeknek a szavaknak van jelentése, amit megtalálhatunk, ha kikeressük egy hagyományos szótárból, de nincsen *denotációjuk*: nincsen olyan entitás, legyen az valós vagy imaginárius, amelyet kijelölnek.”¹⁰

Úgy tűnik tehát, hogy az *On Denoting* látszólagos vitapartnerei, Meinong és Frege, valójában Russell korábbi elképzeléseinek szcenírozott bemutatásai. Legalábbis Meinong esetében kijelenthetjük ezt, sőt filológiai bizonyíték is van arra, hogy Russell különösebb aggodalom nélkül látja bele Meinong szövegeibe saját problémáját: Ugyancsak az 1904-es évben írt Russell egy háromrészes recenziót Meinong *Über Annahmen* című munkájáról,¹¹ ahol minden további nélkül azonosítja a saját állításfogalmával Meinong objektívumait, azokat a tárgyakat, melyek Meinong szerint az ítéletek korrelátumai. Saját Meinong-példányába pedig — a Russell-összkiadás szerkesztőinek megjegyzése szerint — nemes egyszerűséggel csak ennyit jegyzett fel: „*Propositions are objectives.*” Mindennél világosabb azonban az *On Denoting* szövege, ha kellően alaposan olvassuk:

A fenti elmélet [*ti.* Russell saját leíráselmélete] mellett szóló bizonyítékot azok a nehézségek szolgáltatják, melyek elkerülhetetlennek látszanak, ha feltételezzük, hogy a denotáló kifejezések a segítségükkel

¹⁰ CPBR IV. 487. A Frege-kritika valódi célpontját illető kételyeknek elsőként P. Geach adott hangot. Russell Frege-elemzését magyarul Farkas János László vizsgálja (Farkas J. 2005).

¹¹ Russell 1904a, 1904b, 1904c.

kifejezett kijelentések valódi alkotórészeinek felelnek meg. Az ilyen alkotórészeket elfogadó lehetséges elméletek közül a legegyszerűbb Meinongé.¹² Mindehhez hozzájárult talán az is, hogy Meinong viszontválaszában elmulasztott rámutatni ezekre a különbségekre, talán örülve annak, hogy legalább egy ponton nem kell védekeznie.

Valóban árulkodó tehát Russell kijelentése, miszerint Meinong elutasítja a saját filozófiája mellett felhozható legerősebb érvet. *Korántsem Meinong deficienciájáról van azonban szó, hanem sokkal inkább arról, hogy az On Denoting Meinongja valójában Russell korábbi problémájának megszemélyesítése.* Ha ugyanis azt gondoljuk hogy minden kijelentésnek konstituense az alany, ezek a kijelentés-komplexumok ideális értelemben léteznek (amit korábban Russell így gondolt), akkor azt kell feltételeznünk, hogy a kijelentések nem létező alanyai is ideális értelemben léteznek (szubszisztálnak).

Mindez még egy finomságot is megmagyaráz az idézett érv szövegével kapcsolatban. Emlékezzünk vissza arra, hogy a Russell által említett erős érv „az általa [*ti. Meinong által*] nem szubszisztálónak vett tárgyak szubszisztálása” mellett szólt — pedig Russell ebben a recenzióban tudatában van annak, hogy Meinong a nem létező tárgyaknak nem tulajdonít szubszisztenciát sem. Az, hogy itt Russell saját problémájáról van szó, jól megmagyarázza, hogy miért nem tulajdonított Russell különösebb jelentőséget a „szubszisztáló” és a „sem nem létező, sem nem szubszisztáló” közti meinongi különbségtételnek.

Ami őt érdekelte Meinongból, az saját korábbi problémája volt: a direkt realizmus szükségessé teszi, hogy a nem létező tárgyaknak is bizonyos létezést tulajdonítsunk; a leíráselmélet azonban ezt a feltételezést szükségtelenné teszi, miután a nem létező tárgyakat denotáló kifejezések átírhatók sikeresen denotáló kifejezésekkel (melyeket később Russell egészen az „itt” és az „én” rámutatásokig redukál). A denotációs elmélet tehát inkább megfelel a filozófiai gondolkodás ökonómiájának (hiszen nem kell korlátozni az ellentmondásmentesség principiu-

¹² Russell 1905a, 482. (Simonyi 2005, 8., módosításokkal.) (Kiemelés tőlem. — V. P. Az idézet folytatása a fentebb említett Meinong-ismertetés.

mának érvényességét), és amikor Meinong ezt elmulasztotta megérteni, el is veszítette a korábbi vitapartner érdeklődését.

* * *

Pedig talán nem lett volna teljesen érdektelen Russell számára, ha jobban megismeri Meinong tárgyelméletének kontextusát, struktúráját és motivációit. Többek között az is kiderülhetett volna, hogy a frivol példának tűnő nem létező tárgyak valójában centrális filozófiai jelentőségűek a kor jó néhány kontinentális filozófusa számára, Meinong tárgyelmélete pedig nem a filozófiai kuriozitás példája, hanem egy kézen fekvő és nehezen elkerülhető filozófiai alternatíva. Ebben a kor német nyelvű filozófiájában zajló vitában pedig az egyik pregnáns álláspont képviselőjét úgy hívták, hogy Edmund Husserl.

Először is be szeretnénk mutatni, hogy a nem létező tárgyak a XIX. század német filozófiájában *sui generis* filozófiai témának számítottak, mely kapcsán több, Russell denotációs elméletével komoly hasonlóságot is felmutató filozóféma felmerült. Ezután azt szeretnénk feltárni, hogy a nem létező tárgyak miként váltak centrális jelentőségűvé egy bizonyos filozófia-felfogás szerint tevékenykedők számára. Megmutatjuk, hogy annak az iskolának a tagjai, melyhez Meinong is tartozott, miért találták elégtelennek a Russell-féle megoldást. Ezután szeretnénk bemutatni, hogy Meinong tárgyelmélete miért tűnt egy vonzó és koherens filozófiai alternatívának. A meinongi filozófiához vezető alapfeltevések azonban komoly kritikában is részesültek ugyanezen iskolán belül. Szeretnénk bemutatni, hogy Husserl miként helyezkedett szembe ezekkel az alapfeltevésekkel, és mennyiben indult el más utakon a husserli gondolkodás.

Russell és a korabeli kontinentális filozófia között tehát nem alakult ki igazi dialógus, mert, minden érdeklődése ellenére, Russell végső soron saját korábbi álláspontjával, nem pedig Meinonggal folytatta az *On Denoting* megjelenése körül kicsúcsosodó vitát. Azonban nem igaz, hogy a kapcsolatok finom szálainak felfejtése semmilyen további megértéssel sem szolgálna. A dolgozat hátralevő részének célja éppen ezen többlet bemutatása.

* * *

Az a filozófus, aki révén a XIX. század német nyelvű filozófiájában a nem létező tárgyak értelmezése saját névvel rendelkező, körülhatárolt filozófiai problémává vált, nem más, mint Bernard Bolzano. Bolzano a *Wissenschaftslehre* című művében az elhangzó vagy elgondolt mondatokkal szemben megkülönbözteti a „magánvaló mondatot” (*Satz an sich*, vagy egyszerűen csak „mondat”), melynek létezése „független attól, hogy valaki szavakba öntötte-e vagy sem, hogy valamilyen elmében elgondolták-e vagy sem”. Magánvaló képzetnek (vagy egyszerűen csak képzetnek) nevez ezután mindent, „ami egy mondat részeként előfordulhat, önmagában azonban nem alkot mondatot”. „A legtöbb képzet — mondja Bolzano — egy bizonyos, a tárgytól jól megkülönböztethető *valamire* vonatkozik, melyet *tárgynak* nevezünk (a szó legtagabb értelmében véve).” Amennyiben több ilyen tárgy is van, ezek összességét — a mai logikusok számára ismerős módon — Bolzano a képzet extenziójának (*Umfang*) nevezi. Nyilvánvaló azonban, hogy olyan képzetek is vannak, melyeknek „semmilyen tárgy nem felel meg, azaz nincsen extenziójuk”. Ezeket nevezi Bolzano *tárgynélküli képzeteknek* (*gegenstandlose Vorstellungen*). Példáinak egy része a mai olvasó számára sem hangzik ismeretlenként: „kerek négyszög, zöld erény [...] aranyhegy, egy éppen most rügyező szőlővessző” (a két utóbbi képzet arra példa, hogy a tárgynélküliséget nemcsak ellentmondó predikátumok, hanem faktikus körülmények is okozhatják, például hogy éppen tél van).

Később finomította álláspontját, ami alapján az „éppen rügyező szőlővessző” és a hasonló képzetek, melyek egy időpillanatban tárggyal rendelkeznek, másik pillanatban pedig nem, már nem számítottak tárgynélküli képzetnek. Érdekes módon erre a megfontolásra pont az alapján jutott, hogy máskülönben bizonyos tárgynélküli képzeteket tartalmazó mondatok megsértenék az ellentmondásmentesség elvét:

Az *újság számára*. Egy *javítás*. Tegyük hozzá a *tárgynélküli képzetekről* szóló tanhoz, hogy nem mondhatjuk egy képzetről (pl. az egyszarvúról), hogy hol tárggyal rendelkező, hol tárgynélküli lenne; mintha egyszer, amikor még *voltak* egyszarvúak, tárggyal rendelkezett, amióta pedig kipusztultak, tárgynélküli lenne; hanem tárggyal rendelkező és az is marad, ha valamikor, valahol egy neki megfelelő tárggyal rendelkezik. — Máskülönben, ha az ember megengedné magának azt a beszédmódot, hogy egy képzet *elkezd* vagy *megszűnik* tárggyal rendelkezni, akkor fel

kellene adni azt a törvényt, hogy semelyik mondat sem lehet egyszer igaz, egyszer hamis; az „Egyszarvúnak két szeme van etc.” mondat most már nem lenne igaz, mert az alanyául szolgáló képzetnek nem lenne tárgya.¹³

Az „Egyszarvúnak két szeme van” mondat azért lenne hamis az egyszarvúak kipusztulását követően, mert Bolzano szerint — ismét csak Russell álláspontjához hasonlóan — minden igaz mondat alanyának tárggyal rendelkező képzetnek kell lennie, azaz minden tárgynélküli képzetet alanyként tartalmazó mondat hamis. Bolzano azonban, mint láttuk, „mondat” alatt „magánvaló mondatot”, időtlen entitást ért, mely nyilván nem lehet egyik pillanatban igaz, másikban hamis.

Bolzano tehát ugyanazon problémával szembesült, mint Russell, és — gondolhatnánk — bizonyos szempontból hasonló megoldást is nyújt, hiszen ő is hamisnak tekinti a tárgynélküli képzetet tartalmazó mondatokat. Elhamarkodott filozófiatörténeti kapcsolatkeresés lenne azonban ezt állítani. Ennek belátásához emlékezzünk vissza az egyik lehetőségre, melyet Russell megvizsgált az *On Denoting*-ban. Frege kapcsán Russell felveti azt az értelmezési lehetőséget, miszerint a nem sikeresen denotáló szerkezeteknek, noha van jelentése, egyszerűen nincs jelölete. Russell szerint ez a lehetőség azonban, bármilyen vonzó, mégsem fogadható el.

Amikor azt mondjuk, hogy „az angol királya kopasz”, akkor úgy tűnik, hogy állításunk nem az „angol király” összetett *jelentéséről* szól, hanem a jelentés által denotált valóságos emberről. De tekintsük „a francia király kopasz” kijelentést. A formai egyezés alapján ennek a „francia király” denotációjáról kellene szólnia. Az utóbbi kifejezésnek azonban — noha rendelkezik *jelentéssel* (feltéve, hogy az „angol király”-nak van jelentése) — bizonyosan nincs denotációja, legalábbis semmi-féle könnyen belátható értelemben nincs. Feltételezhetnénk ezért, hogy a „francia király kopasz” értelmetlen (nonszensz); de nem az, mert nyilvánvalóan hamis. [...] Így tehát vagy azokban az esetekben is biztosítanunk kell a denotációt, melyekben ez látszólag hiányzik, vagy fel kell adnunk azt a nézetet, hogy a denotáló kifejezéseket tartalmazó

¹³ BW II.B 18/2. 65. (*Miscellanea Philosophica* 5.) A szöveg az összkiadás szerkesztőjének rekonstrukciója Bolzano erősen rövidítéses feljegyzése alapján.

kijelentések a denotációra vonatkoznak. Az utóbbi az általam javasolt megoldás.¹⁴ A tárgy hiányának pusztá feltételezése tehát Russell szerint nem magyarázza meg a mondat hamisságát. Ezeket éppenséggel inkább hibás mondatnak (ahogy Russell mondja: nonszensznek) kellene tekintenünk, hiszen a velük szerkezetileg teljesen azonos, csak éppen tárggyal rendelkező képzetet tartalmazó mondatoknak megfelelően itt is a jelöletről kell szólni a mondat, mely azonban *ex hypothesi* hiányzik. Pedig az ilyen mondat nem hibás, „hanem egyszerűen egy hamis mondat”.

Amennyiben úgy értjük Bolzanónak a tárgynélküli képzetek értelmezéséről kifejtett álláspontját, mint ami szerint a tárgynélküli képzetek esetében egyszerűen nincs tárgy, és az ilyen képzetet tartalmazó mondatok pedig mind hamisak, akkor álláspontja kevésbé Russell megoldásának analogonja, hanem inkább egy olyan lehetőségre hasonlít, melyet Russell megvizsgál, elégtelennek talál és elvet. Russell denotációs elmélete — gondolhatnánk — tehát Bolzanóhoz képest komoly előrelépést jelent, amennyiben az ilyen mondatok hamisságát nem csupán vindikálja, hanem megmagyarázza; az ellenkező, bolzanoi feltételezés inkább csak nehézséggel, mintsem magyarázattal szolgál.

* * *

Alaposabban megvizsgálva azonban a *Wissenschaftslehre* szövegét, kiderül, hogy Bolzano álláspontja sokkal gazdagabb és szofisztikáltabb, ami pedig az iménti összehasonlító ítélet visszavonására készíthet minket. Bolzano egy érdekes konstrukciót fejlesztett ki a tárgynélküli képzetek egymáshoz képest vett viszonyainak értelmezésére, másrészt pedig reflektált arra a nehézségre, melyet a tárgynélküli alany-képzetek jelentenek.

A *Wissenschaftslehre* második részében Bolzano aprólékosan kidolgozza a magánvaló képzetek különböző viszonyainak (pl. tartalmazási viszony, csereképzetek¹⁵) értelmezését, mely során a képzetek extenziójának tulajdonságaira támaszkodik. Kiterjeszthetők-e

¹⁴ Russell 1905a, 483–484 (Simonyi 2005, 9, módosítással).

¹⁵ Csereképzetek (*Wechselvorstellungen*) azok, melyek extenziója (*Umfang*) azonos, azonban tartalmuk (jelentésük) különböző.

ezek a viszonyok a tárgynélküli képzetekre? Kétségtelen, jegyzi meg Bolzano, hogy a köznyelvi használatban igenis kiterjesztjük ezeket a viszonyokat a tárgynélküli képzetekre: „A matematikus semmi kivetnivalót nem talál abban, hogy az öt egyenlő és párhuzamos lap által határolt test és a hét egyenlő és párhuzamos lap által határolt test fogalmát egymást kizáró fogalmaknak nevezze, noha közben tudatában van annak, hogy sem az egyik, sem a másik fajta test nem lehetséges.”¹⁶

Egy különös „eszköz” bevetése teszi lehetővé Bolzano számára azt, hogy a *Wissenschaftslehre* felől értelmet adjon ezen köznyelvi beszéd-módnak: „amennyiben az adott képzet bizonyos *i, j, ...* komponenseit *változónak* tekintjük.” „Ezek után csak az szükséges, hogy figyelmünket az így keletkezett képzetekre irányítsuk, amikor az *i, j, ...* változó részek helyére mindig más képzetek lépnek. Amilyen viszonyt az új képzetek közt, *amennyiben ezek tárggyal rendelkező képzetek*, ilyenkor megfigyelünk, olyan viszony áll fenn az adott tárgynélküli képzetek közt is.” Ez az eszköz lehetővé teszi, hogy a tárggyal rendelkező képzetekre megfogalmazott definíciókat közvetlenül átvigyük a tárgynélküli képzetekre: Például két tárgynélküli képzet tartalmazási viszonyánál „[ú]gy fogjuk magyarázni, hogy *A* magasabb, *B* pedig alacsonyabb, hogy az *A*-ból és *B*-ből a fent adott módon előállított új képzetek a [*tartalmazási viszonyt definiáló*] paragrafus értelmében egymásnak alárendeltek s.í.t.”¹⁷

Amennyiben szeretnénk ezt az érdekes eljárásmodot Russell denotációs elméletéhez képest elhelyezni, akkor nem szabad figyelmen kívül tévesztenünk azt, hogy míg Bolzano az egyes képzetek viszonyairól beszél, addig Russell szerint a denotációs szerkezeteknek csak teljes mondatokban van jelentése. Ez árnyalja a változó-használatból eredő kétségtelen hasonlóságot. A *Wissenschaftslehre* azonban foglalkozik a tárgynélküli képzetekből felépített mondatokkal is. A kézenfekvő továbblépési lehetőséget azon mondatok feltérképezése jelenti, melyek „tárgya, melyről a mondatban szó van, csupán egy képzet”. A képzetekre irányuló képzeteket Bolzano szimbolikus képzeteknek nevezi, és erre építve megkísérli az alanyként látszólag tárgynélküli

¹⁶ Bolzano 1929, I.513. (108. §)

¹⁷ Bolzano 1929, I.515. (108. §)

képzetet tartalmazó mondatok visszavezetését képzetekről szóló mondatokra.

Csakúgy, mint a tárgynélküli képzeteknek, úgy az ezeket alanyként tartalmazó mondatoknak is több fajtája különböztethető meg. 1. „Kerek négyszög nincsen [*Ein rundes Quadrat gibt es nicht.*]” Ez a mondat azonban csak látszólag tartalmaz egy tárgynélküli képzetet alanyként:

[A]z ilyen mondatoknak a következőképp adhatunk értelmet: A kerek négyszög képzete egy tárgynélküli képzet. Ez a mondat azonban már egy tárggyal rendelkező képzeten alapul, hiszen csak a „kerek négyszög” képzet tárgynélküli, ennek a képzetnek a képzete azonban már (éspedig ez alkotja a mondat alanyát) már tárggyal rendelkező képzet.¹⁸

Hasonlóan járhatunk el az olyan látszólagos kivételekkel is, melyek szerkezete „Semmi sem rendelkezik a *b* tulajdonsággal.” Ez a mondat azért jelenthetne problémát, mert a „semmi” képzete *par excellence* tárgynélküli képzet. Bolzano szerint azonban ez is egy szimbolikus képzeten alapuló mondat: „Egy *b* tulajdonsággal rendelkező valaminek a képzete tárgynélküli képzet.”

Érdemes erre a konstrukcióra egy kis figyelmet fordítanunk. A „Semmi sem rendelkezik a *b* tulajdonsággal” mondat átalakításakor ugyanis szinte kínálkozna a russelli eljárásmódhoz hasonló „Nincs olyan valami, ami *b* tulajdonságú lenne” variáns. Bolzano valójában fel is veti ezt, mint a szóban forgó mondat *köznyelvi* értelmezését („Semmi sem rendelkezik a *b* tulajdonsággal”¹⁹), azonban ezt elveti, mivel a mondat — a német nyelv sajátosságai miatt — valójában kétértelmű.

Végül pedig az „Egy aranyhegy csupasz lenne” jellegű mondatokat Bolzano a kézenfekvő „Ha volna egy aranyból való hegy, akkor az csupasz lenne” séma szerint értelmezi. Ehhez azonban nyilván értelmeznie kell a tárgynélküli képzetek felhasználásával alkotott feltételes mondatokat is.

Az ügy pikantériája az, hogy az *On Denoting*-ban Russell másik érve az ellen, hogy a tárgy hiányának pusztá feltételezése megoldja a

¹⁸ Bolzano 1929, II.329. (196. §)

¹⁹ Bolzano 1929, II.212. (170. §)

denotációs szerkezetek problémáját, éppen az ilyen szerkezetek feltételes mondatokban betöltött szerepéhez kapcsolódott:

Shakespeare *A vihar* c. drámájában a király szólhatna így: „Ha Ferdinánd nem fulladt vízbe, akkor Ferdinánd az egyetlen fiam.” Itt az egyetlen fiam egy denotáló kifejezés, melynek első ránézésre akkor és csakis akkor van denotációja, ha pontosan egy fiam van. Mindazonáltal a fenti állítás akkor is igaz maradna, ha Ferdinánd valójában vízbe fulladt volna.²⁰

Reflektált-e Bolzano a *Wissenschaftslehre*-ben arra, hogy miként lehet a tárgynélküli képzetekkel feltételes mondatokat alkotni? A tárgynélküli képzetekből felépített mondatokat vizsgáló fejezetben a feltételes mondatok kapcsán Bolzano kriptikusan csak ennyit mond: „Az pedig, hogy a »Ha« és »Amikor« alkotójú kifejezésekben mindig egy tárggyal rendelkező képzet jelenik meg, az [ezen szavakat vizsgáló] paragrafus fejtegetései alapján semmilyen további bizonyítékot nem igényel.” Ugyan az adott paragrafus nem foglalkozik explicit módon a tárgynélküli képzetekkel, de talán a következő álláspont bontható ki belőle: A „Ha ..., akkor...” szerkezetű mondatok egy része szillogizmus. Azonban sok ilyen szerkezetű mondat, köztük az általunk vizsgált mondatok is, valójában enthümatikusak (hiszen nem minden személyre igaz, hogy ha nem fullad meg, Alonso király egyetlen fia). Ezen mondatok valódi tartalma Bolzano szerint az implicit felső premissza állítása. Például a „Ha Gaius most nem szólal meg, akkor hálátlan” mondat valójában azt állítja, hogy „Gaius viszonyai közt van olyan, melyről igaz az az általános mondat, miszerint aki ilyen viszony fennállása esetén hallgat, az hálátlan”. Például Gaiusnak korábban nagy szívességet tett a jelenleg bajban lévő beszélő, és általában véve igaz, hogy aki hallgat, amikor egy bajban lévő ember nagy szívességet tett neki, az hálátlan. A „Ha Gaius most nem szólal meg, akkor hálátlan” mondat tehát valójában azt állítaná, hogy Gaius olyan, akinek most meg kell szólalnia. Bolzano értelmezésében ez a mondat tehát egy körülményt tulajdonít, s mint ilyen, tárggyal rendelkezik, nevezetesen tárgya ez a körülmény. Bolzano ezt a következő általános formában fogalmazza meg: „A egy bizonyos tulajdonságáról alkotott képzet — melyről igaz,

²⁰ Russell 1905a, 484. (Simonyi 2005, 9.)

hogyminden olyan tárgy, amely e tulajdonság mellett még a *b* tulajdonsággal is rendelkezik, a *c* tulajdonsággal is kell rendelkezzen — tárggyal rendelkező képzet.”²¹

A látszólag tárgynélküli képzetekre vonatkozó feltételes mondatok valójában a tárgyak egy tulajdonságára vonatkozó feltételes mondatok. Alonso király kijelentését ennek alapján úgy érthetjük, hogy „Ferdinánd az, akire igaz, hogy ha nem fullad meg, az egyetlen fiam”.²²

Korántsem lehet azt mondani tehát, hogy — a russelli mércével mérve — naivnak tekinthető, amit Bolzano a tárgynélküli képzetekről állított: Az *On Denoting* szerint Russell azt gondolta, hogy az az egyszerű alternatíva, miszerint a nem sikeresen denotáló szerkezetekhez egyszerűen nem tartozik jelölt tárgy, alkalmatlan volna az ilyen szerkezeteket tartalmazó mondatok minden fajtájának értelmezésére (és mivel az ellenkező feltételezés, miszerint mindig van jelöllet, szintén problémákhoz vezet, ezért csak ezen szerkezetek reduktív átalakítása a járható út). Azonban Bolzano a jelek szerint sikerrel járt a Russell által felvetethez hasonló mondatok értelmezésének kidolgozásában, miközben abból az egyszerű feltevésből indult ki, hogy a képzetek többségének van tárgya, egyes képzetekhez azonban egyszerűen nem tartozik tárgy.

* * *

Talán sikerült érzékeltetnünk, hogy a tárgynélküli képzeteket mint körülhatárolható filozófiai témát vizsgálva a Kontinens filozófiája már egyetlen szerző alapján is sokkal gazdagabbnak és összetettebbnek mutatkozik, mint azt az első pillanatban gondolnánk. A továbbiakban szeretnénk megmutatni, hogy a tárgynélküli képzetek értelmezésének kérdése miért válik centrálissá azon filozófiai hagyomány számára,

²¹ Bolzano 1929, II. 226. (179. §) (Példánkban *A*: Gaius, *b*: „hallgat” és *c*: „hálátlan”.)

²² Mint a Bolzano által megfogalmazott általános formából kitűnik, ilyenkor a tulajdonság alanyai a létező tárgyak („melyről igaz, hogy minden olyan tárgy, amely e tulajdonság mellett még a *b* tulajdonsággal is rendelkezik... stb.”). A mondat szerint ez a tulajdonság része Ferdinánd képzetének (mint a tárgy tulajdonsága és nem a képzet tulajdonsága). Ferdinánd képzete ettől természetesen még lehet tárgynélküli.

melyhez Meinong és Husserl is tartozott. Szeretnénk még jobban kibontani a tárgynélküli képzetekkel kapcsolatos korabeli filozófiai elgondolásokat, köztük a russelli elmélethez hasonlókat is találva, és rámutatni arra, hogy az általunk vizsgált szerzők miért nem a lehetséges korabeli álláspontok közül választottak. Reményeink szerint ebben a konfrontációban lehetséges lesz valamit tetten érni a russelli filozófia és a kibontakozó fenomenológiai mozgalom közti alapvető különbségből. Végül pedig szeretnénk felvázolni és összehasonlítani azt a két utat, melyen Meinong és Husserl elindult.

* * *

Ugyan Bolzanónak köszönhető, hogy a tárgynélküli képzetek kérdése egy névvel ellátott, önálló filozófiai probléma lett, azonban Franz Clemens Brentano volt az, akinek filozófiájában a tárgynélküli képzetek értelmezése melléktémából centrális jelentőségűvé vált.

Brentano számára a filozófia terepe a deskriptív pszichológia, a tudattal kapcsolatos nem-induktív fogalomalkotás volt. Az egyik deskriptív pszichológiai különbségtétel a tudattartalmak kettéosztása pszichikai és fizikai fenoménekre. A pszichikai fenomének egyik jellemzőjét így határozza meg *Psychologie vom empirischen Standpunkt* című művében:

Minden pszichikai fenoménra jellemző az, amit a középkor skolasztikusai egy tárgy intencionális (vagy pedig mentális) inegzisztenciájának neveztek, és amit mi, ugyan egy nem teljesen félreérthetetlen kifejezéssel, tartalomra vonatkozásnak, tárgyra irányultságnak (tárgy alatt itt nem realitás értendő) vagy immanens tárgyiságnak nevezhetünk. Minden pszichikai fenomén tárgyként tartalmaz valamit, azonban nem mindegyik azonos módon. A képzet valaminek a képzete, az ítéletben valamit elismerünk vagy elvetünk, a szeretetben szeretünk, a gyűlöletben gyűlölünk, a vágyban rá vágyakozunk s.í.t. Ez az intencionális inegzisztencia a pszichikai fenomének kizárólagos sajátossága.²³

²³ Brentano 1870, 115–116.

Brentano számára (legalábbis a legegyszerűbb értelmezés szerint²⁴) a tárgy intencionális inegzisztenciája egyszerűen azt jelentette, hogy a pszichikai fenomén a megfelelő fizikai fenomént tartalmazta (a fizikai fenoméneknek pedig a csak induktív módon megismerhető reális létezők feleltethetők meg). A Brentano köré szerveződő tanítványi kör azonban hamarosan a legkülönbözőbb módon próbálta megérteni a tudat e sajátosságát, az intencionalitást. A pszichikai fenomének intencionalitása, hogy megelőlegezzük a vita egyik későbbi érvét, ugyanis nem állhat abban, hogy egy másik típusú fenomént, mentális tartalmat skatulyáznak magukba, hiszen a képzet ítéletben, vágyban, gyűlöletben stb. a tárgyra, s nem annak reprezentációjára irányulunk. A pszichikai fenoménekbe skatulyázott fizikai fenomének elmélete éppen arra a kérdésre alkalmatlan, melyet megválaszolni hivatott: ha a tudat tárgyra vonatkozása abban áll, hogy egy másikfajta tudati tartalomra vonatkozik, mely a tárgyak helyett áll, akkor miként vonatkozik ez a másikfajta tudati tartalom a tárgyra?

Miért nem lehet azonban egyszerűen azt mondani, vethetnénk fel, hogy a tudat tárgyra vonatkozása egyszerűen a tudat és annak valóságos tárgya közti reláció? Éppen azért nem, mert tárgyra vonatkozni lehet akkor is, amikor ez a tárgy nem létezik. Képzetet alkothatok egy kerek négyszögről, vágyakozhatok egy aranyhegyre, ítélek az éppen most rügyező szőlővesszőről. A tárgynélküli képzetek problémája így válik az intencionalitás *experimentum crucis*ává: ha bármit gondolunk az intencionalitás mibenlétéről, annak a hiányzó tárgy esetére is magyarázatot kell adnia.

A Brentano-tanítványok számára az intencionalitás megértésének fogalmi kereteit Kasimir Twardowski 1894-ben megjelent disszertációja kodifikálta. Művének bevezetésében Twardowski a szintén Brentano-tanítvány Alois Höflert idézi:

1. Az, amit a „képzet és az ítélet tartalmának” nevezünk, éppen úgy a szubjektumon belüli, mint a képzet- és ítéletaktus maga. 2. A „tárgy”

²⁴ Brentano korai intencionalitás-fogalmáról szóló monográfiájában A. Chrudzimski mellett érvel, hogy „Brentano korai intencionalitás-elmélete semmiképpen sem olyan egyértelmű, mint azt a standard-interpretáció láttatni szeretné” (Chrudzimski 2001, 2) és Brentano kézírataiban több különböző intencionalitás-elmélet körvonalai is felfedezhetők.

és „objektum” szavak két értelemben használatosak. Egyrészt arra a magában fennállóra, melyre [...] a képzetalkotó és ítélő tevékenységünk mintegy ráíranyul, másrészt pedig a mindenkori valósárról „bennünk” alkotott többé-kevésbé pontos „képre”, mely kvázi-kép (pontosabban: jel) azonos az 1. pontban megjelölt tartalommal. Megkülönböztetendő a gondolkodástól függetlennek feltételezett tárgytól illetve objektumtól, a képzet- és ítéletalkotás (használéképpen az érzés és akarás) tartalmát ezen pszichikai jelenségek „immanens vagy intencionális tárgyának” is nevezzük.²⁵

Twardowski azt a célt tűzi maga elé, hogy tisztázza tárgy, tartalom és aktus viszonyát. Később sokat idézett hasonlatában a tájképet készítő festő esetét hívja ehhez segítségül. „Ahogyan azt mondani szokták: a festő egy képet fest és egy tájat fest.” Miután befejezte tevékenységét, előtte áll egy festett kép és egy festett táj. „A kép festett: nem metszetechnikával, sem nem rézkarccal készült, sem másféleképpen, hanem egy valódi festett kép.” A „festett” jelző ilyen használatát nevezi Twardowski determinatív (vagy attributív) használatnak, mely a jelzett szó jelentését kiegészíti, pontosítja, de nem változtatja meg (arisztotelianus terminológiával: az ilyen jelzővel kiegészített terminus ugyanazon *genuson* belül marad). „A táj is egy festett táj, azonban ez nem egy valódi táj, csupán egy »festett«.” A festett jelző szerepe itt modifikatív: a jelzővel kiegészített és a jelzett szerkezet viszonya nem írható le a generikus-specifikus alárendelődéssel. „Egy hamis barát nem barát, egy hamis gyémánt nem gyémánt.”

A „festett kép” és „festett táj” nyilvánvalóan ugyanazon dolog: „a kép éppen azáltal ábrázol egy tájat, hogy egy festett táj”. Van azonban a „festett táj” jelzős szerkezetnek determinatív használata is: „Amikor valakinek mutatok egy tájat hozzáfűzve, hogy erre a tájra emlékszem, a kiállításon ez szerepelt az egyik képen, ezt a tájat festette le az X. festő — ekkor a valódi tájról beszélek, azt nevezem »festett«-nek, nem pedig a festett tájat, ami a galéria falán díszel.”²⁶

A hasonlatban a kép felel meg a tartalomnak, a táj pedig a tárgynak. Az „képzet tárgya” kifejezés kétértelműsége a „festett” jelző deter-

²⁵ Twardowski 1894, 4.

²⁶ Twardowski 1894, 14.

minatív és modifikatív szerepei szerint írható le: „A képzet tárgy és az elképzelt tárgy egy és ugyanaz; és ebben a kijelentésben az »elképzelt« jelző használata modifikatív, amennyiben a képzet tárgya már nem tárgy többé, hanem egy képzet tartalma.” Az „elképzelt tárgy” kifejezésnek azonban ugyanúgy van determinatív használata is:

Amint a táj ezen a képen ábrázolt, kifejezett, azaz a korábban említett értelemben egy »megfestett« táj, s éppen úgy válik a képzet tárgya a képzet tartalma által — ahogy mondani szokás — mentálisan ábrázolttá, elképzeltté. Amikor azonban ezen utóbbi értelemben nevezzük a tárgyat elképzelt tárgynak, a tárgy szó jelentése nem módosul; „a tárgy elképzelt tárggyá válik” csak annyit jelent, hogy a tárgy egy speciális kapcsolatban áll egy képzetalkotásra képes létezővel.²⁷

A Twardowski-féle fogalommeghatározás szerint tehát „a tartalom tehát mintegy az eszköz, amely által a tárgyat elképzeli.” A tartalom (a festett kép) a képzet másodlagos tárgya, míg a tárgy (a festett táj determinatív értelemben) a képzet elsődleges tárgya. A képzet elsődleges tárgya maga a reális tárgy. Mint láttuk, ez felvet egy nehézséget: Mit mond akkor Twardowski a tárgynélküli képzetekről?

* * *

Twardowski tárgynélküli képzetekről adott elemzése megmutatja, hogy a kor „kontinentális filozófusai” nemcsak szofisztikált elméleteket dolgoztak ki ezen nehézség kezelésére, de sokszor egészen közel is jutottak a russelli elgondoláshoz.

Twardowski határozott válasza a tárgynélküli képzetek problémájára az, hogy ezen képzetek feltételezése valójában félreértéseken és tévedéseken alapul, illetőleg minden ilyen esetben felmutathatók a valóságos tárgyak. Az állítólagos tárgynélküli képzetek három fajtáját különbözteti meg Twardowski. Az első esetben a tárgy azért nem létezhet, mert a képzet explicit módon a tárgy tagadását involválja (ilyen a „semmi” képze). A második esetben a tárgy szintén nem létezhet, mivel több lehetséges, ámde egymást kizáró tulajdonság egyesül a képzetben (pl. „kerek négyszög”). Harmadik esetben pedig azért

²⁷ Twardowski 1894, 15.

tárgynélküli a képzet, mert tárgya ugyan lehetséges, „ámde a tapasztalatban eddig még nem jelentkezett”.²⁸

Amennyiben a formális apparátustól eltekintünk, Russell megoldása az *On Denoting*ban lényegében abból az ötletből indul ki, hogy a denotációs szerkezeteket nem közvetlenül egy tárgyra vonatkoztatja, hanem a lehetséges tárgyak halmazán kvantifikált tulajdonságként érti. Az állítólagos tárgynélküli képzetek első csoportját illetően Twardowski egy egészen hasonló szerkezetű megoldást javasol. Azok a mondatok, melyek látszólagos alanya a semmi (mint például a „semmi sem örök”), valójában a „semmi” szó szünkategorematikus, nem pedig kategorematikus használatát tartalmazzák (ezen kifejezések eredetéről mindjárt beszélünk): A „semmi” szó itt „[e]gy negatív mondat része. Semmi sem örök — ez annyit jelent: nem létezik örök dolog [es gibt nicht etwas Ewiges]; Nem látok semmit: nem létezik olyan dolog, amit én látok [es gibt nicht etwas von mir Gesehenes].”²⁹

A semmi kategorematikus használatához vezető félreértés onnan ered, folytatja Twardowski, hogy a kategorematikus kifejezések tagadószóval ellátása, melyet a skolasztikusok *infinitatio*-nak neveztek, látszólag mindig egy meghatározott jelentéshez vezet. (Például „ember” — „nem-ember”). Azonban egy ilyen *infinitatio* mindig csak egy generikus-specifikus felosztás rendszerén belül értelmezhető. „Amikor azt mondjuk: »nem-görög«, ezzel nem a görögöket osztjuk ketté a görög és a nem-görög csoportokba. Amit kettéosztunk, az a fölérendelt fogalom, mint például az ember.” Tévedés tehát azt hinni, hogy a létező „nem”-mel ellátott ellenfogalma, a „semmi” (*non-ens*) egy határozott jelentéssel bírna, hiszen a „létező” esetén nincs ilyen fölérendelt fogalom.

A Twardowski által használt skolasztikus fogalmak a klasszikus logikai hagyománnyal való kontinuitásra engednek következtetni. Twardowski Prantl logikatörténeti művét idézi, amely szerint a semmi kategorematikus használatát már Avicenna is elutasította: „a *nomen infinitum* ill. az ún. infinitáció (azaz a *non* hozzáfűzése) a legáltalánosabb szavakat illetően nem tartható, mert ezek fölött semmilyen általánosabb

²⁸ Twardowski 1894, 21.

²⁹ Twardowski 1894, 23.

fogalom nem található”. A hivatkozott avicenna-i szöveghely ugyan ezen a megállapításon túlmenően többet nem tartalmaz, azonban az világos, hogy a nem létező tárgyak neveinek russelli kezelésmódja (nevezetesen miszerint ezek a létező tárgyra vonatkozó mondatként értendők) lényegét tekintve nem sokban különbözik attól, hogy ezek a nevek szünkategorematikusak (*consignificans*ok), azaz szignifikáció csak kategóriák neveivel együtt használva rendelhető hozzájuk. Nem kell tehát azon meglepődnünk, ha a russellihez hasonló eljárás módra bukkanunk az iskolás logikai hagyományban.

Fontos azonban tisztán látni a twardowski és russelli gondolatok párhuzamosságát illetően. A párhuzamosság, azt hiszem, abban áll, hogy a problémás kifejezéseket használó kifejezések mindkét esetben nem egy tisztázatlan státusú (kvázi-létező) tárgyról, hanem a bizonyosan létező többi tárgyról állítanak valamit. Nyilvánvalóan komoly elvi határa van a hasonlóságnak, hiszen Russell esetében egyértelműen nyelvi entitásról van szó, míg Twardowski esetében ezt nem állíthatjuk. Azonban, azt hiszem, állíthatjuk, hogy a tárgynélküli képzetek ilyenén értelmezésével a Kontinens filozófiájában is nyitva állt a lehetőség arra, hogy ezeket ne közvetlenül a látszólagos tárgyra vonatkozó, hanem közvetve a többi tárgyra vonatkozó képzetként fogják fel. Ha megismerjük az indokokat ezen lehetőség elutasítására, akkor talán közelebb jutunk a két irányzat különbségének megértéséhez is.

Egy rokongondolat fedezhető fel Anton Marty *Ueber subjektlose Sätze und das Verhältniss der Grammatik zu Logik und Psychologie* című 1884-es tanulmány sorozatában is. Marty az úgynevezett *verba impersonalia*kat vizsgálja, azokat a mondatokat, melyekben látszólag nincs jelen alany (pl. „Villámlik.”). Az ilyen mondatok értelmezéséről adott áttekintésében az alábbi álláspontra lehetünk figyelmesek

Majdnem az összes újkori logikatudós úgy vélte, hogy az úgynevezett *impersonalia* alanyai valójában a Valami meghatározatlan [*univerzális*] fogalma vagy egy ehhez hasonló fogalom. Ueberweg például ezt mondja: [...] Az „ez (csakúgy, mint a »valami«) egy isten”, „van egy isten” [*es giebt ein Gott*] mondatokban a létező meghatározatlan elképzelt totalitása vagy annak egy meghatározatlan része lép fel alanyként, csakúgy, mint az esik, havazik stb. mondatoknál.

[*Marty kommentálja a lábjegyzetben*] Ueberweg kijelentése, miszerint az „ez” a létező totalitását jelenti, nyilvánvalóan nem jól fejezi ki a

gondolatait. Hiszen a „létező totalitása” egy határozott [individuális] fogalom, s mint ilyen nem lehet „meghatározatlan elképzelt”. Ueberweg nyilvánvalóan arra gondolt, amit a „vagy” után hozzá is tett: „a számunkra adott létező egy meghatározatlan része”.³⁰

A *verba impersonalia* értelmezésének egyik alternatívája tehát szintén az, hogy ezek a hiányos mondatok egy adott valóságdarabot jelölnek ki és állítmányuk arra vonatkozik. Marty még több érdekes lehetőséget is bemutat, például azt, amely szerint az ilyen mondatok individuális benyomások megnevezési vagy valóságdarabok klasszifikációs ítéletei.

G. Heymans egy összefoglaló logikai művében jól megfigyelhető a *verba impersonalia* kapcsán megfogalmazódott eljárás mód megjelenése a tárgynélküli képzetek bizonyos fajtáinak magyarázatára.

Heymans számára az ítélet korrespondencia a valóság egy darabja és egy képzet között. Meg kell tehát magyaráznia azokat az ítéleteket, melyek látszólag tárgynélküli képzeteket tartalmaznak. Az ilyen esetek nagy részét a bolzanói hagyományhoz illeszkedően képzetekre vonatkozó képzetekként magyarázza: „A küklópszoknak csak egy szemük volt” ítélet ugyanúgy korrespondencia-ítélet, csakhogy „nem egy külső valóságról szól, hanem a görögök [...] fejében valóságosan lejátszódó képzetekről, és az ítéletben azt állítom, hogy ezen képzetek megegyeznek a predikátum szó képzetével”. A problémás esetek egy részében azonban más eljárásmodot követ: Ha azonban azt mondom: „Szellemek nem léteznek”, az előbbieken alapján a „szellem” nem alany, hanem predikátum, ahol a meghatározatlanként meghagyott valóság lép fel alanyként: „Semmilyen valóságos sem szellem.”³¹

Heymans termékeny és a maga korában népszerű szerző volt. Idézett műve egy általános bevezetés a tudománytan alapjaiba, joggal feltételezhető tehát, hogy az általa képviselt nézettel nem állt egyedül.

Talán érdekes vállalkozás lenne alaposabban utánajárni a tárgynélküli képzetek doxográfiájának a tizenkilencedik század német nyelvű filozófiájában. Annyi azonban már a vizsgált szerzők alapján is kijelenthető, hogy a Kontinens korabeli filozófiájában a tárgynélküli képzetek magyarázatának korántsem egyetlen lehetséges útja volt a hiányzó tárgy

³⁰ Marty 1884, 77.

³¹ Heymans 1905, 46.

kvázi-létének feltételezése. Éppen ellenkezőleg: számos magyarázat-lehetőség bukkant fel a kor gondolkodásában, köztük olyan is, amely rokon vonásokat mutat a russelli eljárás móddal. Amennyiben beszélhetünk bevett nézetről, ez inkább a képzetekre vonatkozó képzet feltételezése volt, mintsem kvázi-létező tárgy tulajdonítása. Hasonló gondolati gazdagság fedezhető fel a *verba impersonaliák* rokon területén is.

Miért nem e rendelkezésére álló lehetőségek közül választ Meinong és Husserl?

* * *

A *Stellung der Gegenstandstheorie* című vitairatában Meinong egy helyen explicit módon szembehelyezkedik Heymans fent idézett álláspontjával. Heymans szerint, mint láttuk, minden ítélet a valóság egy meghatározott vagy meghatározatlan darabja és egy képzet (komplexum) közti korrespondencia, a „Szellemek nem léteznek” ítéletben tehát „a »szellem« nem alany, hanem predikátum, és a meghatározatlanul hagyott valóság lép fel alanyként: »Semmilyen valóságos sem szellem.«” Meinong azonban ezt nem fogadja el. [H]a valaki kijelenti, hogy „Szellemek nem léteznek”, és ha, amint mondani szokás, ebben az ítéletben a „szellem” az alany, akkor éppen az alkotja az ítélet sajátos jelentését, hogy ez az ítélet valamire irányul, ami nem létezik, ami nem része a valóságnak. [...] Két teljesen különböző gondolat elgondolása az, ha a szellemekre gondolunk és elutasítjuk létezésüket, illetve ha valami valóságosra (legyen az többé vagy kevésbé meghatározott) gondolunk és azt gondoljuk róla, hogy az nem szellem.³²

Meinong ugyan elfogadja, hogy Heymans eljárás módja egy bizonyos tekintetben jogosult lehet: „a logika bizonyos praktikus feladatai számára ugyan felettébb hasznosnak bizonyulhat; az elmélet számára azonban messzire vezető következményekkel járna”. Nem azt állítja tehát Meinong, hogy Heymans eljárása hibás átalakítás, hanem azt, hogy Heymans eljárása a „logikai ekvivalencia-viszonyok túlértékelése”. Meinong és Heymans álláspontja között az alapvető különbség abban áll, hogy Meinong számára a „Szellemek nem léteznek” és a „Semmilyen

³² GA V.244–245. (*Über die Stellung der Gegenstandstheorie* 8. §)

valóságos sem szellem” mondatok kétségtelenül meglévő deskriptív különbsége tartalmaz egy filozófiaiag releváns mozzanatot, míg Heymans számára a két mondat minden filozófiaiag lényeges szempontból azonos. A „Szellemek nem léteznek” ítélet filozófiaiag releváns mozzanata — amely a „Semmilyen valóságos sem szellem” ítéletből már hiányzik — pedig az, hogy „ez az ítélet valamire irányul, ami nem létezik, ami nem része a valóságnak”. A „Szellemek nem léteznek” ítélet intencionális vonatkozása alapvetően különbözik a „Semmilyen valóságos sem szellem” intencionalitásától, és a filozófiának feladata (sőt, alapvető feladata) a képzetek, ítéletek vágyak stb. intencionalitásának elemzése.

A Heymans által képviselt szubsztitútív elemzés mód számára, melyet, mint láttuk, a kor jó néhány német filozófusán kívül Russell is követett, a nem létező tárgyakra irányuló mondatok filozófiaiag kielégítően elemezhetők akkor, ha létező tárgyakra vonatkozó mondatokká alakítjuk őket. A brentanói hagyomány számára azonban, melyet a vitában Meinong képviselt, ezen ítéletek lényegi sajátossága az, hogy nem létező tárgyakra vonatkoznak. A kérdés már csak az, hogy ezt a filozófiai *explanandumot* miként teljesíti Meinong, és miként Husserl.

* * *

Természetesen, amint erre már korábban is utaltunk, egy filozófiai *explanandum*, egy deklaráció még nem ment meg egy filozófust attól, hogy nonszenszeket ne állítson. Egészen J. N. Findlay Meinong-monográfiájának 1963-as első megjelenéséig mindenki (beleértve magát Russellt is) úgy gondolta, hogy a nem létező tárgyak elismerésével Meinong menthetetlenül ellentmondásokba keveredik és filozófiája aligha értékelhető másként, mint a cicerói „*Nihil tam absurde dici potest, quod non dicatur ab aliquo philosophorum*” illusztrációjaként. Ez azonban korántsem így van és talán még ma sem haszontalan felhívni a figyelmet a meinongi filozófia belső koherenciájának és kifinomultságának tényére. Egy rövid kitérő keretében erre a feladatra szeretnénk vállalkozni.

A tárgy (*Gegenstand*) Meinong filozófiájának átfogó irreducibilis fogalma. „Ahhoz, hogy formálisan definiáljuk, mi is egy tárgy, *genus* és *species* egyaránt hiányzik; mert minden tárgy.” A tárgyak egy speciális osztálya azonban a képzetek, ítéletek és a Meinong által megkülönbözt-

tetett feltevések (*Annahmen*, doxikus karakter nélküli állítások) intencionális korrelátumai, melyeket Meinong *objektívumoknak* nevez. Az objektívum nem azonos az állítással, sem a dolog tulajdonságával. Ahogyan Findlay fogalmaz:

Az „A hó fehér” objektívum nem mond semmit, nem jelent semmit, nem felel meg semminek, nem predikál semmit semmiről. Nem egy mentális aktivitás, amely képes lenne valamit *elérni*, egyszerűen csak valami, nevezetesen a hó fehér mivolta [*the being-white-of-snow*].³³

Russell tehát, noha már említett korábbi recenziójában külön foglalkozik Meinong feltevés- és objektívum-fogalmával, valójában alaposan félreérti azt. Meinong objektívum-fogalma egyáltalán nem rokonítható Russell direkt realizmusából kialakult állítás-fogalmával. A meinongi objektívum egy *valami*, amely ideális létezéssel bír (szubszisztál), függetlenül az őt állító állítástól vagy az állított tartalomtól. Meinong számára triviálisan kezelhető az a probléma, mellyel, a Fregéhez írt levél tanúsága szerint, Russell küszködött.

Amikor azt mondom, „Igaz, hogy vannak antipódusok”, akkor nem az antipódusoknak tulajdonítjuk az igazságot, hanem a „vannak antipódusok” objektívumnak. Az antipódusok ezen létezése azonban egy tény, melyről mindenki azonnal belátja, hogy ugyan nagyon is szubszisztál, de egy pillanatra sem tud egzisztálni.³⁴

Meinong egy jól végiggondolt válasszal rendelkezik az objektívum és annak alanya (példánkban az antipódusok) között, mely korántsem azonos a russelli direkt realizmus által feltételezett tartalmazási viszonytal. Az objektívum egy magasabb rendű tárgy, amely ugyan függ az alkotóelemeitől, azonban nem azonos velük. Ez a gondolat ugyanabból a körből származik, mint a Gestalt-pszichológia. Christian Ehrenfels teszi fel először a kérdést: „mik is magukban az olyan képzetstruktúrák, mint a »térbeli alak« vagy a »dallam« — elemek egy puszta összetétele, vagy ezzel szemben valami új, amely mintegy az összetétellel együtt, ámde attól mégis *megkülönböztethetően* megjelenik?” Meinong ezt a kérdést afirmatív módban válaszolja meg *Über Gegenstände höher Ordnung* című, a maga korában népszerű tanulmányában.

³³ Findlay 1963, 71.

³⁴ GA II.487. (*Über Gegenstandstheorie* 2. §)

Az objektívum egy példája a magasabb rendű tárgyaknak. Ugyanezen emergencia viszonynak — számunkra sokkal ismertebb — példája a *Gestalt*. Eddig kétfajta létezésről, a tér-időbeli reális, és az ideális létezésről esett szó. A nem létező tárgyak nem egy harmadik létfajtaét exemplifikálnak, a létkategóriák megállíthatatlan és indokolhatatlan szaporulatát indítva el ezzel, hanem ezek *sensu strictu* nem léteznek,³⁵ azonban érvényes objektívum tehető róluk. Ilyen például a „kerek négyszög kerek” és a „kerek négyszög szögletes” objektívumok.

Elkerülhető-e azonban, hogy ez rövid úton a logikai inkonzisztenciához vezessen? Emlékezzünk vissza, hogy Russell az *On Denoting*-ban egy hasonló nehézséggel szembesült: Ha az „A francia király kopasz” és az „A francia király nem kopasz” mondatok egyaránt hamisak, akkor miért nem vezet ez ellentmondáshoz? A kiutat Russell számára a „francia király” kifejezés elsődleges és másodlagos előfordulásának megkülönböztetése jelentette. Amennyiben a mondat logikai formájában a tagadás a predikátumhoz kapcsolódik („Van egy olyan entitás, amely jelenleg Franciaország királya és nem kopasz”), akkor az előfordulás elsődleges, ha az egész mondathoz („Nem igaz, hogy van egy olyan entitás, amely jelenleg Franciaország királya és kopasz”), akkor ez az előfordulás másodlagos. Az „A francia király kopasz” mondat tagadása hamis, ha ez egy elsődleges előfordulás, azonban a másodlagos előfordulású tagadás igaz.

Az „A francia király kopasz” és az „A francia király nem kopasz” (elsődleges előfordulással értve) állítások tehát egyaránt hamisak, ez azonban nem sérti az ellentmondásmentesség törvényét, mert — mint erre Russell felhívta a figyelmünket — ez a törvény állításokra vonatkozik, megsértéséhez tehát az kellene, hogy a „Hamis, hogy a francia király kopasz” állítás mellé a „Hamis, hogy hamis, hogy a francia király kopasz” állítást tudjuk levezetni a „Hamis, hogy a francia király nem kopasz” állításból. Azonban ez a levezetés nem végezhető el, mert a mondat csak elsődleges előfordulással hamis, másodlagos előfordulással igaz, ami az ellentmondás helyett éppen a tautológiához vezet.

³⁵ Meinong ideiglenes ingadozásaitól most eltekintünk (lásd pl. GA IV.240 skk., Über Annahmen 38. §), hiszen az élete végén írt *Selbstdarstellung*-ban is ezt az álláspontot képviselte.

„Ennélfogva — teszi hozzá Russell — megmenekülünk attól a konklúziótól, hogy Franciaország királya parókat hord.”³⁶

Ironikus módon Meinong tárgyelméletének konzisztenciáját ugyanezen a módon lehet biztosítani, és ezt maga Meinong is felismerte. Az objektívum tárgyszintű tagadásától („a kerek négyszög nem kerek”) megkülönböztette az objektívum egészének tagadását („nem igaz, hogy a kerek négyszög kerek”). Ez utóbbit nevezte Meinong kiterjesztett negációnak (*erweiterte Negation*). Mindezek figyelembevételével sérti tehát a „kerek négyszög” az ellentmondásmentesség törvényét? Természetesen, és éppen ezért nem is létezik. „[E]gy abszurd tárgy — mondja maga Meinong —, mint a kerek négyszög, a jelentésében hordja nemlétezésének bizonyítékát.” Azonban az, hogy érvényesek bizonyos objektívumok a „kerek négyszög” kapcsán, éppen úgy nem jelenti az ellentmondásmentesség törvényének sérülését, mint Russell kopasz és nem-kopasz francia királya. Ahhoz ugyanis, hogy az ellentmondásmentesség törvénye sérüljön, *pace* Russell, az kellene, hogy az „igaz, hogy a kerek négyszög kerek” objektívum mellé a „hamis, hogy a kerek négyszög kerek” objektívumból tudjuk levezetni az „igaz, hogy a kerek négyszög nem kerek (*ti. szögletes*)”. Ugyanúgy azonban, ahogyan Russell sem engedte az elsődleges előfordulások közvetlen konverzióját másodlagos előfordulásokká, úgy Meinong is elválasztja a tárgyszintű és kiterjesztett negációt. Az „a kerek négyszög nem kerek (*ti. szögletes*)” objektívumból nem következik a „hamis, hogy a kerek négyszög kerek” objektívum, mert az már kiterjesztett negáció lenne. Éppenséggel „igaz, hogy a kerek négyszög kerek”, csakúgy, mint „igaz, hogy a kerek négyszög nem-kerek”.

Az objektívum „hogy”-ja tehát a tagadás számára ugyanúgy nem léphető át, mint Russell logikai formuláinak egzisztenciális kvantora. Meinong tárgyelmélete ugyanúgy nem inkonzisztens, mint Russell leíráselmélete.³⁷

³⁶ Russell 1905a, 490.

³⁷ A meinongi filozófia konzisztenciájának a kérdése abban a formában is felvethető, hogy lehet-e egy olyan, a modern logikai szemantika értelmében vett formális rendszert konstruálni, melynek állításai rendelkeznek a Meinong által megkövetelt tulajdonságokkal. Ezt a feladatot pedig legutóbb és legteljesebben Simons 2005 végezte el.

Ahogy a vita egyik analitikus kommentátora fogalmaz:

Amikor Meinong azt írta Russellnek, hogy a lehetséges tárgyakra érvényes logikai törvények nem érvényesek a lehetetlen tárgyakra, akkor a tradicionális formájú logikai törvényekre gondolt. Russell megjegyzése tehát, miszerint a logika törvényei az objektívumokra, nem pedig a tárgyakra vonatkoznak, igazságtalan *ignoratió*nak tekinthető.³⁸

A kiterjesztett tagadás megkülönböztetését Meinong ráadásul az absztrakció- és ismeretelméletében is kamatoztatja. Egy tárgy (például a „háromszög *in abstracto*”) egyes tulajdonságai lehetnek meghatározatlanok. Az ilyen tárgyakat Meinong *nem-teljes (unvollständig) tárgyaknak* írja le. Ez a meghatározatlanság éppen a kiterjesztett negáció megkülönböztetése miatt nem vezet ellentmondáshoz: „Állíthatjuk-e azt, hogy »a háromszög *in abstracto*« egyenlő szárú lenne? Nyilvánvalóan nem.” Ez azonban nem jelenti azt, hogy »a háromszög *in abstracto*« mint ilyen nem egyenlő szárú lenne [azaz *különbözőek lennének az egyes oldalak*], mert akkor egy partikuláris esetben az egyenlő szárú háromszög is nem egyenlő szárú lenne.”³⁹

A nem-teljes tárgyakra alapozva Meinong számára lehetővé válik egy saját denotációs elmélet kidolgozása, azaz annak megmagyarázása, hogy az elme miként tud maga számára tárgyakat megjeleníteni: a denotáció segédtárgyak (*Hilfsgegenstand*) révén valósul meg, melyek nem teljes tárgyak (nincs „kitöltve” minden tulajdonságuk). Meinong gondolkodásának ez a viszonylag késői fejleménye nem nélkülöz minden ironiát, hiszen ezek szerint — lévén a nem-teljes tárgyak csakúgy nem léteznek, mint a kerek négyszög — Meinong filozófiájában a denotációs elmélet nem a nem létező tárgyak kiváltásának módja, hanem éppen a nem létező tárgyak teszik lehetővé Meinong számára a denotáció megmagyarázását.

* * *

Husserl bécsi tanulmányai során került kapcsolatba Brentano tanítványi körével. A korábban matematikusnak készülő fiatal Brentano nagyon tehetségesnek tartotta, és hamar a társaság egyik központi tagjává tette.

³⁸ Simons 1999, 88.

³⁹ GA VI. 172. (*Über Möglichkeit* 25. §)

Ebben az időszakban Husserl több mű-kezdeményen dolgozott, mely közül az egyikből fennmaradt egy tetemes méretű fragmentum.

Az *Intencionális tárgyak* címen ismertté vált szövegrészben Husserl egyértelműen a tárgynélküli képzetek kérdését tűzi ki maga elé.

Minden tárgy egy tárgy képzete, tehát minden képzethez adott egy tárgy, azaz minden képzetnek megfelel egy tárgy. Másfelől az is kétségszövegbevonhatatlan igazság, hogy *nem* minden tárgynak felel meg egy képzet, vannak, ahogy Bolzano mondja, „targynélküli képzetek”. Valójában evidens például, hogy nem felel meg tárgy az „egy kerek négyszög” képzetnek, ahogy ugyanez biztos az olyan képzeteknél is, mint „a jelenlegi francia király” sít.⁴⁰

A szövegrész nyilvánvalóan az eddigi vita kontextusához csatlakozik, amit egy explicit Bolzano-idézet is megerősít (Twardowski is ugyanezzel a Bolzano-idézetrel nyitotta a tárgynélküli képzetek elemzését). Husserl azonban már az írás első oldalán egy olyan radikális igénytel lép fel, amely kifejtésében végül el fogja választani az összes többi Brentano-tanítványtól.

A tárgynélküli képzetek kérdésének téves megoldása volna azt feltételezni, hogy egyszerűen csak „minden képzetnek egy jelentést kell tulajdonítanunk, azonban nem mindegyiknek szabad tárgyi kapcsolatot tulajdonítanunk”. A deskriptív pszichológia számára ugyanis tagadhatatlan tény, hogy ezen képzetek is intencionálisak: „az »egy kerek négyszög« [képzet] egy olyan tárgyat állít elénk, amely egyszerre kerek és négyszögletes; ilyen tárgy azonban természetesen nincsen.”⁴¹

Mint emlékezhethünk rá, maga Russell is kritizálta azt az álláspontot, miszerint a problémát pusztán annak feltevésével meg lehetne oldani, hogy egyes esetekben egyszerűen nincs jelen tárgy. Azt is láttuk, hogy Bolzano, noha felületes olvasat szerint mintha erre az álláspontra helyezkedne, valójában egy sokkal kimunkáltabb elmélettel rendelkezik, mely akár úrrá lehet a Russell által felvetett nehézségeken. Husserl azonban, csakúgy mint a szintén Brentano-tanítvány Meinong, alapvetően elfogadhatatlannak tartja az ilyen elméleteket, akármilyen

⁴⁰ Hua XXII. 303. (*Intentionalie Gegenstände* 1 §)

⁴¹ Hua XXII.303–304. (*Intentionalie Gegenstände* 1 §)

szofisztikáltak is, mert nem adnak helyet az ilyen tárgyakra vonatkozó képzetek intencionalitásának.

Miért is jelent problémát, vethetnénk fel azonban tamáskodva, az intencionalitás magyarázata? Miért nem lehet egyszerűen valamilyen konstrukciót, fantáziaképet szubsztituálni a hiányzó tárgy helyére — ahogyan, mint láttuk, tette például Heymans, aki egy képzetet mint tárgyat feltételezett a hiányzó tárgy helyén?

A legtöbb ember persze minden aggály és kétség nélkül elrendezné ezt a problémát. Természetesen magunk elé állíthatunk egy tárgyat akkor is, amikor az egyáltalán nem létezik, hiszen magunk elé állítani annyit tesz, mint a neki megfelelő mentális képmással rendelkezni, és amint létezhet egy kép úgy is, hogy a képen szereplő nem létezik, esetünkben sincs ez másként. A tárgy létezése vagy nem létezése egyáltalán nem érinti a képzet tartalmát, benne a fantáziakép található, kint pedig a tárgy vagy létezik, vagy nem; az mindenesetre semmit sem változtat a képzeten, hogy a tárgy valaha is létezett, létezik, létezni fog vagy nem.⁴²

Husserl ezzel az ellenvetéssel szemben fogalmazza meg azt a radikális filozófiai elvárást, amely fenomenológiájának további irányát meghatározza: az intencionalitás tárgya a valóságos tárgy, azon kívül, mögött, helyett semmilyen tárgy nem lehetséges.

Az *Intencionális tárgyakban* több megfontolást hoz fel ezen radikális igényt alátámasztandó. Az ellenvető által megfogalmazott lehetőség, a mentális képmások elmélete, ebben a formájában nyilvánvalóan aligha tartható. „Kíváncsi volnék arra — kérdezi Husserl —, hogy milyen »mentális kép« rejlik az olyan fogalmakban, mint a művészet, irodalom, tudomány stb.?” Valóban nehéz elképzelni, hogy „a funkcionálanalízis egy képletében felhalmozott fogalmak, melyek gyakran csak a definíciós mondatok oldalakon át tartó felsorolásával adhatók meg”, mentális képek lennének.

Egy konkrét ellenpélda hiányossága azonban még nem bizonyíték egy kifogástalan ellenpélda lehetetlenségére. Pedig Husserl szerint az ellenvetésben megfogalmazott elmélet eleve kudarcra van ítélve. „Hiába

⁴² Hua XXII.304. (*Intentionale Gegenstände* 1 §)

is tesz erőszakot a tényeken az [ellenvetésbeli] elmélet, ezzel semmit sem ér el, semmit sem képes megmagyarázni.”⁴³

Figyelmen kívül hagyják ugyanis, hogy valahogyan először reprezentáló képpé kell válnia a fantáziatartalmaknak, és a kép ezen önmagából-kimutatása, amely azt képpé teszi és a puszta tartalomtól megkülönbözteti, amely alapján az, ami — ez valami többlet és erre kell figyelnünk.⁴⁴

A mentális reprezentáció elmélet, lépjen fel akár bármilyen szofisztikált formában is, éppen azt nem magyarázza meg, aminek megmagyarázására hivatott lenne: miként jön létre *valaminek a reprezentációja*. A reprezentáció tényét magyarázottnak feltételezi, amikor azt mondja: van valami, ami reprezentál.

Érdemes talán egy megjegyzést fűznünk ehhez a cáfolathoz. Husserl, csakúgy, mint a brentanói kutatási program meghatározottságában mozgó többi tanítvány, 1894-ben és még közel tíz éven keresztül a filozófiát deskriptív pszichológiaként tartja lehetségesnek. A deskriptív pszichológia a tudat egy olyan kutatási módja, amely nem szubordinált az indukzív módszerrel dolgozó empirikus pszichológiának (melyet a korban genetikus pszichológiának neveztek), eredményeit nem kísérleti, hanem hagyományos filozófiai módon érheti el, azonban megállapításai kiindulópontként kell szolgálnanak a pszichológia empirikus műveléséhez.

Ennek fényében talán a következőképpen szituálhatjuk a husserli cáfolatot: Husserl nem azt állítja, hogy bizonyíthatóan nincsenek immanens mentális tartalmak, melyek reprezentánsként közreműködhetnek egy tárgy megjelenésében. Akár lehetnek is ilyenek, és akár kutathatja is ezek előfordulási és egymásra következési törvényszerűségeit a deskriptív pszichológia. Azonban, állítja Husserl, a mentális reprezentáns feltételezése egyszerűen semmit sem magyaráz az intencionalitásból.

A mentális reprezentáció elméletek tehát elégtelenek a felvetett kérdés megválaszolására. Ez azonban kiinduló paradoxonunkat csak még élesebbé teszi:

⁴³ Hua XXII.305. (*Intentionale Gegenstände* 1 §)

⁴⁴ Hua XXII.306. (*Intentionale Gegenstände* 1 §)

hát nem az áll a fent vizsgált — látszólagos vagy tényleges — paradoxonban, hogy mindig *ugyanaz* a tárgy, amelyiket magunk elé állítjuk a képzetben, létezik vagy nem létezik? Ugyanaz a Berlin létezik, amelyik a képzetem tárgya, és ugyanaz szűnne meg létezni, ha elpusztítaná egy büntető csapás, mint Szodomát és Gomorát.⁴⁵

Husserl számára fenomenológiailag elfogadhatatlan minden olyan elmélet, amely egy közbülső tárgyat szubsztituál a képzet és a valóság közé. A maga elé állított nagy feladat lényege éppen az, hogy az intencionalitásban a tudat *valóságra vonatkozását* magyarázza meg. Ez a radikális igény azonban a nem létező tárgyakra irányuló vonatkozás paradoxonával jár.

* * *

Husserl radikális elvárásának első következménye az intencionalitás akkoriban bevett magyarázatának elutasítása. Mint láttuk, Twardowski megkülönböztette az intencionális aktus determinatív és modifikatív értelmű tárgyát. Husserl azonban élesen elutasítja a modifikatív, azaz tudatimmanens intencionális tárgy (melyet a kortársak immanens tárgynak is neveztek) feltételezését. Álláspontja szerint mindez az intencionalitás természetének félreértése lenne.

Twardowski hasonlatában a kép egy festett táj. Ha a tartalom (a tudat immanens alkotóeleme) ugyanúgy elképzelt tárgy lenne, amint a kép festett táj, ha tehát beszélhetnénk az intencionalitás ilyen immanens tárgyáról, aligha kerülhetnénk el a komoly problémákat:

Ha a kerek négyszög [*immanens összetevője lenne a képzetnek*], akkor a képzetben egy kerek négyszög lenne. A „Nincsenek kerek négyszögek” igazság nem lenne szigorúan általános érvényű, vagy legalábbis másként kellene megfogalmaznunk: csak a képzeteken kívül nincsenek kerek négyszögek; azaz nagyon is lennének ilyenek mint a képzetek részei minden olyan alkalommal, amikor „őket” képzetbe foglaljuk. Mivel pedig a képzetek ténylegesen léteznek, minden egyes abszurditást is egészen és teljesen megilletné a létezés: a képzetben

⁴⁵ Hua XXII.305–306. (*Intentionale Gegenstände* 1 §)

immanens tárgyak és tényállások birodalma nem volna alávetve a matematika és a logika törvényeinek.⁴⁶

Az immanens tárgy feltételezéséhez vezető félreértést példázza az, hogy ekkor a tulajdonságok valójában a képzetek tulajdonságai is lennének.

Husserl ezt az állásfoglalást megismétli a *Logikai vizsgálódásokban* és egy 1901-es levelében is. A twardowski tematikához legközelebb eső V. vizsgálódásban a következőket olvashatjuk:

Elképzelem magamnak Jupiter istent, ami azt jelenti, hogy van egy bizonyos képzetalkotási élményem; tudatomban végbemegy a Jupiter-istent-elképzelés. A deskriptív analízis során darabokra szedhetjük ezt az intencionális élményt, ahogy akarjuk, ám olyasmit, mint Jupiter isten természetesen nem fogunk benne találni. Az „immanens” vagy „mentális” tárgy tehát nem tartozik az élmény deskriptív (valós [reell]) állományához, a tárgy tehát igazából egyáltalán nem immanens vagy mentális. Nyilvánvalóan nem is *extra mentem* létezik, egyáltalán nincs is. Ez azonban nem akadályozza meg azt, hogy ez a Jupiter-istent-elképzelés valóban létezik; tehát egy olyan jellegű élmény, az elképzelt létnek egy olyan meghatározott módjáról van szó, hogy az, aki ezt az élményt önmagában megtapasztalja, joggal mondhatja, hogy képzetet alkotott a mitikus istenkirályról, akiről ilyen és ilyen történetek szólnak. *Másfelől, ha a megcélzott tárgy létezik, attól fenomenológiai tekintetben semmi sem változik.* A tudat számára az adott lényegileg ugyanolyan, attól függetlenül, hogy az elképzelt tárgy létezik-e, avagy teljesen fiktív, vagy akár értelmetlen. Nem másként jelenítem meg *Jupitert*, mint *Bismarckot*, *Bábel tornyát*, mint a *Kölni Dómot*, egy *szabályos ezerszöget*, mint egy *szabályos ezerlapú testet*.⁴⁷

Husserl félreérthetetlenül állást foglal az immanens tárgy létezésével szemben: az aktusnak nincs olyan immanens (*reell*) összetevője, amely a megjelenített tárgy (vagy annak képe) lenne. Természetesen ez nem zárja ki, hogy az aktusnak legyenek valóban immanens összetevői, azonban a „*valóban immanens tartalmak*, melyek az intencionális

⁴⁶ Hua XXII.310–311. (*Intentionale Gegenstände* 3 §)

⁴⁷ Hua XIX/1. 386–387 (*Logische Untersuchungen* V.11. §., kiemelés tőlem — V. P.), Marosán Bence megjelenés előtt álló fordításából idézve, változtatásokkal).

élmények valós [reell] állományához tartoznak, *nem intencionálisak*: aktusokat építenek fel, szükségszerű támasztékként lehetségessé téve az intenciót, maguk azonban nem megcélzottak, nem azok a tárgyak, amelyekről az aktusban képzetet alkotunk". Husserl ehhez azonban hozzáfűz egy nem triviális kiegészítést: „Másfelől, ha a megcélzott [ti. a valós, *real*] tárgy létezik, attól fenomenológiai tekintetben semmi sem változik." Az intencionális fenomenológiai karakterisztikája számára tehát közömbös, hogy az intencionalitás tárgya valóságos értelemben létezik-e vagy sem, vagy esetleg egy lehetetlen tárgyról van szó: „Nem másként jelenítem meg *Jupitert*, mint *Bismarckot*, *Bábel tornyát*, mint a *Kölni Dómot*, egy *szabályos ezerszöget*, mint egy *szabályos ezerlapú testet*." Természetesen Husserl ezen — az 1894-es szöveg megfogalmazásával szólva — „paradoxikus” igénye hamar ellenkezést váltott ki.

Anton Marty, akinek már láttuk a *verba impersonáliával* kapcsolatos tanulmányát, egy 1901-es levélváltás során megkérdőjelezi az immanens tárgy husserli kritikáját:

[N]incs képzet valamilyen immanens tárgy nélkül, legyen az akár tulajdonképpeni [*eigentlich*] vagy nem tulajdonképpeni. [...] A tulajdonképpeni képzeteknél azonban — véleményem szerint — van a tudatnak egy viszonyulásmódja valamihez, egy intenciója [...] valamire, ami szemben áll az immanens tárggyal szükségszerűen mint egy korrelatív, mint egy másik relációtag.

Az immanens tárgy feltételezése mellett Marty a következő érvet hozza fel: Amennyiben a reláció egyik tagja létezik, akkor szükségszerűen a másik tagjának is léteznie kell. Az intencionalitás alkotta reláció valódi tárgya azonban nem minden esetben létezik. Lennie kell tehát egy attól különböző immanens tárgynak.

Válaszlevelében Husserl megismétli a korábbi érveit. Ugyan az immanens tárgy feltételezését a Marty által felhozott szempontok mellett még egy pszichológiai megfigyelés analogonja is diktálná („A fantázia-képzet egy képet állít elénk, amelyikhez azonban nem tartozik valódi tárgy.”); ez a feltételezés mégis alapvetően téves: „Minden *V* képzet egy tárgyat állít elénk, és *ugyanaz* a tárgy, amelyet elénk állít, valódi, amikor az *E(V)* egzisztenciaítélet igaz, és nem valódi, amikor az hamis.” Tudat-immanenciáról csak akkor beszélhetünk, ha a tárgy (a korábbi distinkció mindkét tárgya) immanens. „A képzet tárgya a kívánság, a szeretet, az utálat és az ítélet tárgya, ami pedig nyilvánvalóan általában

nem valami (szigorú értelemben) tudaton belüli, hanem egy tárgy maga, amit igaznak és valódinak nevezünk, és amelyről érvényes egzisztencia-ítéletet tehetünk.” A relációból vett érv túl sokat bizonyít, mutat rá Husserl, hiszen amennyiben elfogadjuk, minden lehetséges képzet-tárgyat létezőnek kellene tekinteni.

Ami pedig a fantáziát illeti, teszi hozzá Husserl, ez éppen nem az immanens tárgy feltételezését, hanem a saját álláspontját erősíti meg: „A fantáziaképzet nem egy fantazmát vagy fantáziaképet állít elénk, hanem magát a fantázia tárgyát.” Rég nem látott ismerősünk váratlan betoppanásáról fantáziálva nem a betoppanás elképzelését fantáziáljuk.

Abban kell-e fellelnünk Husserl Brentano-iskolán belül elfoglalt pozíciójának egyik fő sajátosságát, hogy kemény kritikával illette az immanens intencionális tárgy towardowski elképzelését? Megállapításunk összecsengne azzal, amit Husserl önjellemzéseként a *Vizsgálódások* számos helyén és az ezt összefoglaló szakirodalomban olvashatunk.

* * *

Valójában Husserl félreértette Twardowskit, sőt félreértésének természete (lévén Husserl ismertetésében csak az 1894-es disszertáció félrevezető, első húsz oldalára támaszkodik) azt sem teszi elképzelhetetlenné, hogy Husserl csak a mű egy részét olvasta el. Twardowski nem képviselte az immanens intencionális tárgyak doktrínáját, hanem inkább Meinonghoz állt közel.

Figyelmes olvasóinknak már feltűnhetett, hogy korábbi Twardowski-elemzésünkben egy kegyes csalással megfélelgettünk a tárgynélküli képzetek három típusának utolsó két tagjáról. Mint láttuk, a semmi (*Nichts*) képzetét Twardowski egy a russelli eljárásmódhoz hasonlítható konstrukcióval elemzi. Azonban, mint jeleztük, az állítólágosan tárgynélküli képzeteknek két másik típusát is megkülönböztette: az ellentmondó tulajdonságokat tartalmazó és a fizikai kontingenciák folytán nem létező tárgyak képzetait. Azt is láttuk, hogy ezen képzet-típusok kezelésének e korban bevett megoldása — amennyiben tárggyal rendelkezőnek szerették volna tudni ezeket a képzeteket — az volt, hogy a képzet tárgyaként egy képzet-konstrukciót tételeztek. Twardowski azonban helyett egy meglepő megoldáshoz folyamodik.

Mint közismert, mondja Twardowski, egy név esetén megkülönböztethető a tudtul adás (*Kundgebung*), a jelentés és a megnevezés mozza-

nata. (Ez a „közismert” distinkció jól példázza, mennyire nem szabad leegyszerűsíteni a kor nem-angolszász filozófiájának teljesítményét.) Mi a helyzet azonban, teszi fel a kérdést Twardowski, a tárgynélküli képzetek neveivel?

Amikor kimondjuk a „ferdeszögű négyzet” kifejezést, tudtul adjuk, hogy bennünk egy képzetalkotási folyamat zajlik le. A képzet-aktushoz tartozó tartalom alkotja a név jelentését. De ez a név nemcsak jelent valamit, hanem meg is nevez valamit, nevezetesen valami olyat, mely egymásnak ellentmondó tulajdonságokat egyesít magában, s melynek létezését azonnal tagadjuk, ha ítéletet alkotunk róla. De a név akkor is megnevez valamit, ha ez a valami nem is létezik.⁴⁸

Az intuíció továbbgondolását az teszi lehetővé, folytatja Twardowski, ha megfontoljuk, mihez társulnak is pontosan a „ferdeszögű” és „négyzetes” tulajdonságok. Nyilvánvaló, hogy ezek nem lehetnek a képzet-tartalom (*Inhalt*) tulajdonságai (emlékezzünk vissza, hogy éppen erre irányult a husserli érvelés), hiszen „ha ennek egymásnak ellentmondó tulajdonságai lennének, akkor nem létezhetne, márpedig létezik”. A „ferdeszögű négyzet” nem lehet tehát ugyanabban az értelemben elképzelt, amint a képzet-tartalom elképzelt („festett táj” a jelző modifikatív értelmében), hiszen a képzet-tartalom valóságosan létező tudat-immanens tartalom. A „ferdeszögű négyszög” tehát „ugyanolyan értelemben elképzelt, mint a képzet-tárgy, melyet ebben az esetben elvetünk ugyan, mindazonáltal tárgyként elképzelt”. Ezt a képzet-tárgyat nevezi Twardowski objektív vagy intencionálisan létező tárgynak.

Két pontosítást érdemes mindehhez hozzáfűzni: Először is, a képzet-tárgy intencionális létezése nem jelenti azt, hogy ugyanolyan értelemben létezőnek tekintenénk, mint azokat a tárgyakat, melyekről igaz partikuláris lét-ítéleteket tehetünk. A képzetalkotás „éppoly kevésbé involválja a képzet-tárgy létezését, mint egy tárgy megnevezésének sem előfeltétele vagy következménye a tárgy létezése”. Másodszor pedig, az intencionális létezés feltételezése — bármennyire is megtevesztő a bevezetéséhez használt, fent idézett eszmefuttatás — Twardowski számára nem azért szükséges, mert a „nem létező” tárgyakról állítá-

⁴⁸ Twardowski 1894, 22.

sokat tehetünk, hanem azért, mert máskülönben lehetségesek lennének tárgynélküli képzetek, melyek Twardowski szerint ellentmondanak az intencionalitás alaptulajdonosságának. A „nem létező” tárgyakról alkotott ítéletek lehetősége csak annyiban követeli meg ezen tárgyak intencionális létezését, amennyiben az ítéletalkotást megelőzően először (amint azt a Brentano-iskola meggyőződése tartotta) képzetet-alkotásra van szükség: „Azt az ítéletet alkotjuk, hogy ez a tárgy nem létezik, és ahhoz, hogy ezt az ítéletet meghozhassuk, képzetet kell alkotnunk a tárgyról.” A tárgy intencionális létezése tehát sem nem jelenti az intencionális tárgy kvázi-létezését, sem nem az ilyen tárgyakra vonatkozó ítéletalkotás lehetőségének egyszerű következménye.

A fenti pontosítások már ismerősek számunkra: éppen Meinong esetén jutottunk ehhez hasonló eredményre a russelli kritikából kiindulva. Twardowski inkább áll közel Meinonghoz, mint ahhoz a Twardowski-képhez, melyet Husserl kritikával illetett. Husserl számára nem vált világossá az, hogy az immanens vagy intencionális tárgy, melyről Twardowski beszél, nem az intencionalitás valóságos tárgyától különböző feltételezett tárgy, hanem az intencionalitás tényleges tárgya, melyről bizonyos értelemben akkor is beszélhetünk, ha a tárgy valóságosan nem létezik. Twardowski proto-meinongianizmusával szemben Husserl nyitott ajtókat döngetett, és az immanens tárgyiség kritikája — bármennyire revelatív is volt a Brentano-iskola belső vitáit kevésbé ismerő utókor, a *Logikai vizsgálódások* olvasóközönsége számára — inkább vonatkoztatható Höflerre vagy Martyra, mint elsődleges célpontjára, Twardowskira.

Ha Husserl félre is értette Twardowskit, rekonstruálható-e az, hogy mit gondolt a Meinong és, a fentiek szerint, Twardowski által vallott álláspontról? Meinong és Husserl baráti levélkapcsolatban álltak egymással, amely azonban a *Logikai vizsgálódások* idejére kezdett megromlani. Ennek az eltávolodásnak szerencsétlen eseményeként Husserl felajánlotta, hogy elküldi az *Intencionális tárgyak* kéziratát Meinong számára, melyet azonban a grazi filozófus visszautasított. Mindezzel összhangban Husserl, aki korábban gyakran és alaposan hivatkozott Meinong tárgyelmélet előtti műveire, elszórt megjegyzéseiben olyan értelmezést proponál a *Gegenstandstheorie*-vel kapcsolatban, mely aligha nevezhető a legkifinomultabbnak.

Az *Intencionális tárgyak* korábban idézett szöveghelyéhez, ahol Husserl arról beszél, hogy ha az ellentmondó tulajdonságok a ténylegesen létező képzetek tulajdonságai volnának, akkor minden abszurditást megilletne a létezés, a kézirat margójára a következő megjegyzést fűzi: „ahogy legutóbb Meinong állította — a tárgyméletről írott 1907-es könyvében”. Amint láttuk azonban, aligha áll valami olyan távol Meinongtól, mint az, hogy a lehetetlen tárgyak *létezését* állítaná. Ezen az utólagos feljegyzésen kívül még egy kiadatlan kézirat is tanúskodik Husserl tárgyméletről kapcsolatos stúdiumairól, melyet R. Rollinger idéz egy monográfiájában Husserl Brentano-iskolán belüli pozíciójáról írt monográfiájában.

„Mit is mond tehát a princípium [a *Seins* és a *Sosein* függetlenségének elve a meinongi *Stellung der Gegenstandstheorie*...-ban]? Lehetséges lenne, hogy valami valóban ilyen és olyan legyen anélkül, hogy ez a valami létezik? [...] Ez biztos, hogy alapvetően hibás.” Milyen érveket hoz fel Husserl az elutasítás mellett?

A geometriai alakzat példája esetünkben nem jelent semmit. Egy geometriai tényállás csak akkor áll fenn, amikor a benne szereplő alakzatok geometriai értelemben léteznek, amikor «vannak», hiszen a geométer vagy a matematikus sohasem mond ki (és nem is mondhat ki) valamit úgy, hogy az annak alanyára ill. alanyaira vonatkozó egzisztenciabizonyítást előbb végig ne vezetné. [...] Az a kijelentés, hogy „Az arany Mont Blanc aranyból van” vagy igaz, és akkor van egy arany Mont Blanc, vagy hamis. Csakúgy a négyszög példájával: Ha azt mondom: „A kerek négyszög kerek” — ugyanúgy, mint hogy „A háromszög szögeinek összege...” —, akkor ebben benne rejlik az az implikáció, hogy van egy „kerek négyszög” alakzat (a specifikus, geometriai értelemben). Általában véve azt kell mondanunk, hogy a kategorikus ítélet értelmében implikálja a szubjektumtételezést. [...] Ennek megfelelően pedig, ha a szavakat a normális értelmükben használjuk, csak az fejezheti ki így magát [*ti.* csak az mondhatja, hogy „A kerek négyszög kerek”], aki meg van győződve arról, hogy «vannak» kerek négyszögek (természetesen a szó geometriai értelmében véve, nem pedig a világegyetemben létezőként)

Szövegünkben Husserl egy sajátos felfogást állít szembe Meinong elképzelésével, miközben egyfajta hiányérzetet hagy olvasóiban. Az világos, hogy felfogása szerint egy kategorikus ítélet implikálja

szubjektumának tételezését, és ezen igényét külön megerősíti a matematikai állítások esetén (noha felmerülhet bennünk, hogy itt Husserl összemosza a matematikai ítélet szubjektumának lehetséges-ségét, ellentmondásmentességét annak létezésével). Az is hasonlóan evidens, hogy mindennek megfelelően az „A kerek négyszög kerek” ítélet is implikálja a kerek négyszög geometriai értelemben vett, ideális létezését. Az azonban komoly hiányérzetet kelthet bennünk, hogy mindez inkább a meinongi elv elutasításának feltételezése, mintsem az elutasítás indoklása.

A kéziratot megjegyzést ismertető R. Rollinger talán joggal azonosítja Husserl felfogása mögött H. Lotze lét-konceptióját⁴⁹, amely szerint az ideális létezés abban állna, hogy az ideális létező érvényes ítélet szubjektuma (és amely lét-konceptió kétségtelenül befolyással volt Husserl gondolkodására a *Logikai vizsgálódások* idején). Mindez azonban nem változtat az érv *petitio principii* mivoltán. Husserl Meinong-kritikája tehát nem alkalmas a két filozófus nem létező tárgyakról alkotott véleményének összehasonlítására, mivel Husserl érdemben nem konfrontálódik Meinong álláspontjával, az 1894-es szövegben félreérti

⁴⁹ Hermann Lotze a *System der Philosophie* 1874-es első, logikával foglalkozó kötetének (Lotze 1874) „Die Ideenwelt” c. fejezetében azzal a kérdéssel viaskodik, hogy „[m]it gondoljunk tulajdonképpen a színekről, amikor senki sem látja őket, vagy a hangokról és azok különbségeiről, amikor egyiket sem hallja senki és a különbségüket senki sem tudja összehasonlítás útján észlelni”...(Lotze 1874, 498., *Logik. Buch 3., Kap. II.* 316. §) Némi bizonytalankodás után arra a következtetésre jut, hogy ezek nem léteznek úgy, mint dolgok vagy események, azonban valódiak abban az értelemben, hogy valódi mondatokat alkothatunk velük. „A mondatok [...] valódisága [*wirklichkeit*] pedig abban áll, hogy érvényesek [*geltend*], az ellenkező mondatok pedig nem érvényesek.” (Lotze 1874, 500., *Logik. Buch 3., Kap. II.* 316. §) Lotze ennek alapján értelmezi a platóni ideatant is: Platón „éles eszével” nem gondolhatta, hogy az ideák „egy a tárgyakétól különböző [...] és mégis a tárgyakéra hasonlító” létezéssel rendelkeznek, hanem „nem mást akart Platón tanítani, mint amit fent végiggondoltunk: az igazságok érvényességét [*Geltung*], [...] az ideák örökké azonos jelentését, ami mindig ugyanaz, függetlenül attól, hogy léteznek-e azok a dolgok, melyekben részt véve az ideák megjelennek a külvilágban.” (Lotze 1874, 501., *Logik. Buch 3., Kap. II.* 317. §)

Meinongot, későbbi elutasításának mozgatórugója pedig egy az intencionalitás-elemzéseitől idegen megfontolás.

Találhatunk-e más támpontot Husserl Brentano-iskolán belüli helyzetének megítéléséhez?

* * *

Twardowski művének befejező fejezeteiben, melyeket Husserl először még figyelmen kívül hagyott, szó esik a számok képzeihez tartozó tárgyakról. Twardowski alapvető meggyőződése szerint, amely már a tárgynélküli képzetek elutasítását is motiválta, képzet és tárgy egymáshoz rendeltsége általános érvényű deskriptív pszichológiai tétel, a számok esetén is meg kell tehát találnia a képzetnek megfelelő magasabb rendű tárgyat.

Bolzano ugyan még azt gondolta, hogy egy képzethez több tárgy is tartozhat (ezek összességét nevezte, mint láttuk, a képzet extenziójának), Twardowski számára ez azonban elfogadhatatlan, mert ellenkezik a képzetalkotó tudati aktus intencionális karakterével. A szám-képzethez tartozó tárgy különbözik a számba vett tárgytól, hiszen a számolás során azok képzeit külön-külön meg kell jelenítenünk. A szám és a sokaság képze egy általános képzet.

Ha tehát az általános képzet valami különböző, mint az azt alkotó egyedi képzetek véges vagy végtelen összessége, miben áll hát sajátossága? Abban, mondhatjuk, hogy rajta keresztül az egyedi képzetek tárgyaiban *közöset* mint olyant képzeljük el.⁵⁰

Az általános képzet olyan, állítja Twardowski, mint a háromszög *in abstracto* képze. „A háromszög *in abstracto* nem jeleníthető meg a szemléletben, hiszen ez egy olyan háromszög volna, amely egyszerre derék-, hegyes- és tompaszögű, semmilyen színe vagy semmilyen határozott nagysága sem volna; azonban éppúgy indirekt képzetet alkothatunk az ilyen háromszögekről, mint egy fehér szög paripáról vagy egy fából készült vaságyúró.” A lehetetlen tárgyak példáira való hivatkozás már felébreszthet bennünk egy bizonyos gyanút, azonban az ezt követő szövegrész, ahol Twardowski az általános képzetek

⁵⁰ Twardowski 1894, 104.

ontológiai státusát próbálja meghatározni, gyanú és sejtelem helyett félreérthetetlen bizonyossággal szolgál:

Az, hogy az általános képzeteknek olyan tárgya van, amely különbözik az általános képzet alá rendelt egyedi képzetek tárgyaitól, régóta közismert elképzelés. Platón ideái nem mások, mint általános képzetek tárgyai. Platón azonban ezeknek a tárgyaknak létezését [*Existenz*] tulajdonított. Ma már ezt nem így gondoljuk: az általános képzetek tárgyai részei képzeteinknek, azonban nem léteznek, létezésükről legfeljebb abban az értelemben beszélhetünk, hogy az általános képzetek tárgyai felmutathatók a nekik megfelelő egyedi képzetek tárgyaiban, ezen egyedi tárgyak individuális meghatározottságai által valamelyest módosult formában.⁵¹

A szám mint intencionális tárgy kérdése Twardowski számára tehát annak a kérdése, hogy az általános tárgyak milyen ontológiai keretek között létezhetnek. Világos, hogy ezek konkrét létezését elutasítja, és annak lehetőségét keresi, miként lehet valamilyen köztes létezési módot nyerni ezen általános tárgyak számára. A meinongi tematikához való kapcsolódásról az is árulkodik, hogy Twardowski szerint ezen általános tárgyak szemléleti megjelenítéshez csak egy a meinongi denotációs elméletet megelőlegező módon, segéd tárgyak révén juthatnak.⁵²

Állítsuk Twardowski számfogalom-elemzése mellé Husserl jól ismert írását a számfogalom eredetéről. Három évvel Twardowski művének megjelenése előtt látott napvilágot ugyanis az *Aritmetika filozófiája* című könyv, amelynek a valódi értelemben vett számfogalommal foglalkozó első négy fejezete Husserl 1887-es hallei disszertációjának átvétele. Kétségtelenül a Brentano-iskola viszonyrendszeréhez tartozik tehát ez az írás, habár az iskolán belüli fogadtatásáról legyen

⁵¹ Twardowski 1894, 107.

⁵² Lásd Twardowski 1894, 108 skk. Twardowski esetén természetesen csupán proto-meinonganizmusról beszélhetünk, hiszen Meinong tárgyelméleti értekezései csak 1894-et követően születnek meg. Az, hogy Twardowski az általános képzet tárgyainak ontológiai státusáról szóló vizsgálatait a segéd tárgyak bevonásával fejezi be, különösen éleselméjűségre vall annak fényében, hogy Meinong denotációs elmélete csak az *Über Annahmen* 1910-es második kiadásában található meg, és korábban Meinong nem látott problémát a nem létező vagy nem szubsztanciális tárgyak tudati megragadásában.

elég annyi, hogy a mester a neki dedikált példány lapjait felvágatlanul hagyta.

A szám — hangzik a jól ismert euklideszi definíció — egységek sokasága (*Vielheit*). Világos, hogy ezzel a definícióval messzire nem jutunk, mondja Husserl, ezért inkább arra kellene rákérdezni, hogy melyek azok a „konkrét fenomének, melyek a kérdéses fogalmak absztrakciójához alapul szolgálnak.” Mivel a legkülönbözőbb dolgok — például „egy érzés, egy angyal, a Hold és Olaszország” — megszámlálhatóak, ezért nyilvánvaló, hogy a szám és a sokaság fogalma nem eredhet a dolgok valamilyen tulajdonságából. „Ha eddigi fejtegetéseink helyesek voltak, akkor a sokaság fogalma a tartalmak különös és különösségében könnyen észrevehető egyesülési módjára való reflexió által adódik, amely egyesülési módot minden konkrét összesség [*Inbegriff*] felmutat.” A sokaság fogalma asztrakciójának alapjául szolgáló kapcsolódást, amely az összesség tagjait összeköti, nevezi Husserl *kollektív összekapcsolódásnak* (*kollektive Verbindung*). A kérdés csupán az, hogy miben áll ez a kollektív összekapcsolódás.

Művének következő fejezetében Husserl sorra veszi a kollektív összekapcsolódás korban népszerű jelöltjeit: összekapcsolódás mint egyazon tudat aktuális tartalmai, összekapcsolódás az időbeli egymásra következés vagy a térbeli egymásra következés (F. A Lange) révén, illetve a számfogalom eredete a különbségek és az összehasonlítás szisztematikus rendszeréből (pl. Sigwart és Suppe). Ezek az elméletek legjobb esetben is csak a számfogalom keletkezésének „pszichológiai előfeltételeire” mutathatnak rá, azonban a *számfogalom* alapjául nem szolgálhatnak: elvégre a kérdés éppen arra irányul, hogy a tudatomban jelen lévő, időben szukcesszív, térben közeli stb. különálló dolgokat mi kapcsolja össze összességgé, mi teszi azt, hogy ezek egy összességhez tartoznak vagy éppen többhöz, esetleg éppen különálló egységekként vagyok a tudatukban.

Azt kell gondolnunk tehát, véli Husserl, hogy a kollektív összekapcsolás egy irreducibilis relációfajta. „Amikor ez egyes tartalmakat egy összességbe »együvé«-gondolom, akkor ezt az »együvé«-t nem lehet valamilyen más relációfajtákban feloldani vagy azokra visszavezetni.” Mit mondhatunk azonban erről az irreducibilis relációról? A legtöbb reláció — ezeket nevezi Husserl *primer relációknak* — teljesen adott a tagok primer tartalmában, a brentanói fizikai fenoménben. Ilyen az

azonosság, a hasonlóság. Vannak azonban olyan relációk — és a kollektív összekapcsolódást is ide kell sorolnunk —, melyek nem adóttak magában a tartalomban. „A tartalmakat itt éppen az aktus egyesíti, és ez az egyesülés csak ezután figyelhető meg egy erre az aktusra irányuló specifikus reflexióban.” A kollektív összekapcsolódás „tehát nem adott szemléletileg a képzet tartalmában, hanem csupán bizonyos pszichikai aktusokban áll fenn, melyek a tartalmakat összekapcsolva átfogják”.⁵³

Mindezek birtokában Husserl számára már tisztázható a sokaság és a szám fogalmának összes nehézsége: „A kollektív kapcsolat absztrakt képzetét azzal a reflexióval nyerjük el, amely az összességbe kapcsolódott tartalmak egységét kialakító aktusra irányul, és ennek segítségével alkotjuk meg a sokaság fogalmát mint egy olyan egészt, melynek tagjai pusztán kollektív módon kapcsolódnak egymáshoz.” A sokaság fogalmában az összesség tagjai csak mint csupasz „valami” -k (*Etwas*) jelennek meg, melyek kapcsolatát nyelvileg a konjunkció, az „és” fejezi ki (ez a kollektív összekapcsolódás természetes neve). A sokaság azonban még meghatározatlan: valami és valami és valami s.i.t.; míg az egyes tőszámok (*Anzahl*) már determinált sokaságok: a kettő a valami és valami, a három a valami és valami és valami. Az önmagában vett tőszám pedig az egyes tőszámok generikus fogalma. Husserl számfogalom-elemzése tehát megkülönbözteti a tőszámot és a sokaságot, amely utóbbi fogalom az összesség tagjait egyesítő kollektív összekapcsolódás fogalmának segítségével formálható meg.

Az *Aritmetika* filozófiájában Husserl még a szemléletileg adott fenoménekből kiinduló absztrakciót tartja a fogalomképzés eszközének (amely nem mutatkozik intencionális természetűnek). A konkrét sokaságokból kiinduló absztrakció révén nyerjük a kollektív összekapcsolódás *fogalmát*, ennek segítségével alkothatjuk meg a sokaság, majd annak differenciálódásaként az egyes tőszámok *fogalmait*. Ha visszaemlékezünk Twardowski számfogalom-elemzésére, a husserli gondolatmenet különlegessége a kollektív összekapcsolódás relációjában áll: Twardowskinak a szám magasabb rendű fogalmának mibenlétére adott válasza végső soron a meinongi tárgymélethez vezet, míg Husserl

⁵³ Hua XII. 73. (III. Kapitel) („in gewissen psychischen Akten ... ihren Bestand hat”).

rendelkezésére áll a kollektív összekapcsolódás nem primer relációja. Ez a reláció egyben, tehetnénk hozzá, egész számfogalom-elemzésének leghomályosabb pontja is.

Relációelméleti exkurzusában Husserl a nem primer relációkról azt mondja, hogy „ezen esetben a relációfenomén *pszichikai*,” egy későbbi lábjegyzetében pedig hozzáteszi, hogy „az intencionális inegzisztencia, amely *Brentano* számára a pszichikai fenomének fizikaiaktól való elválasztásának első és legmélyrehatóbb kritériuma, a relációk klasszifikációja során is egy lényegi felosztáshoz vezetett”. A kollektív összekapcsolás különlegessége — a fogalomalkotásnál szerepet játszó reflexióval szemben — tehát abban áll, hogy *intencionális*. Igazat kell tehát adnunk Husserl egy korai kommentátorának, Sokolowskinak, aki szerint a kollektív összekapcsolódás az *Aritmetika filozófiájában* a husserli intencionális analízis első előfordulása.⁵⁴

* * *

Miben áll azonban a specifikuma ennek a husserli intencionalitás-fogalomnak? A kérdés megválaszolásához a mű második, kritikai fejezetéhez kell fordulnunk, ahol Husserl rendkívül érdekes dolgokat mond F. A. Lange obskúrus elméletének („a térképzet ... szellemi lényegünk ősfarmája és a transzcendentális énünk igaz objektív képmása”⁵⁵) diszkussziója során. Husserl ugyanis Lange kapcsán — a kollektív összekapcsolódás később bevezetendő elemzését megelőlegezve — állást foglal az intencionális konstitúció és a szintézis viszonyának kérdésében. Az *Aritmetika filozófiájának* idején Husserl számára bizonyosan vannak olyan esetek, melyekben „tartalmi összekapcsolódások adottak számunkra, miközben a szintetizáló, a tartalmi kapcsoltságot megteremtő tevékenységnek legapróbb nyoma sem fedezhető fel”.⁵⁶

Ha aktivitás és passzivitás kérdésében döntenünk, Husserl mintha inkább az aktivitás elutasítására hajlana:

⁵⁴ Lásd: Hua XII. 21. 1. lj.

⁵⁵ Idézi: Hua XII. 43. 1. lj. (II. *Kapitel*)

⁵⁶ Hua XII. 41. (II. *Kapitel*) Ezek a primer relációk.

Szellemi tevékenységünk nem *alkotja meg* a relációkat, azok egyszerűen ott vannak és éppúgy, mint bármely más tartalmat, észrevesszük őket, ha figyelmünket megfelelően ráirányítjuk. A szó valódi értelmében vett teremtő aktusok, melyek valamilyen új tartalmat hoznának létre mint egy maguktól különböző eredményt, pszichológiai képtelenségek.⁵⁷

Mit gondoljunk azonban „azokról a szintetikus aktusokról, melyeket korábban a számfogalmak esetén konstatáltunk, s melyek, mint látni fogjuk, azonosak a »kollektív« összekapcsolódással?” Husserl válasza rendkívüli jelentőséggel bír intencionalitás-koncepciójának megértése számára:

Az összekapcsolódás pedig egyedül és kizárólag magában az egyesítő aktusban áll, és ennek megfelelően az összekapcsolódás képzete az aktus képzetében. Az aktus mellett nincs azonban egy attól független kapcsolódás-tartalom mint az aktus teremtői tevékenységének eredménye, ahogyan azt az általunk vitatott nézet képviselői minduntalan feltételezik.⁵⁸ A számfogalom keletkezésének magyarázata során Husserl a kollektív összekapcsolódás relációjában talál alternatívát Twardowski proto-meinongianizmusával szemben. Az alternatívát az teszi lehetővé, hogy Husserl kiutat keres a tudat teljes tartalmi meghatározottságának vagy idealista teremtői tevékenységének kettősségéből. Nem igaz, hogy minden reláció a tartalomban rejlene. „Éppen a sokaság és a szám fogalmai mondanak ellent ezen megfogalmazásnak.” Az sem igaz azonban, hogy ezek „az aktus teremtői tevékenységének eredményei” lennének. A kollektív összekapcsolódás azonosításával véli felmutatni Husserl az első olyan fenomént, amely Szküllä és Kharübdisz, tartalmi determináltság és idealista kreacionizmus között elvezető utat sejtet. Ezt a sajátos viszonyt nevezi Husserl érett terminológiájában konstitúciónak; szubjektív megmutatkozás és tárgyi megmutatkozó, noézis és noéma korrelációjának.

Amennyiben a husserli fenomenológia specifikumát ebben véljük fellelni, akkor mindez segíthet értelmezni mindazt, amit a Twardowski-

⁵⁷ Hua XII. 42–43. (II. Kapitel)

⁵⁸ Hua XII. 43. (II. Kapitel) „Die Verbindung besteht [...] in dem einigenden Akte selbst”.

kritika elemzése során — Husserl saját szavait idézve — paradox igénynek neveztünk: „Mindig ugyanaz a tárgy, amelyiket magunk elé állítunk a képzetben, létezik vagy nem létezik. Ugyanaz a Berlin létezik, amelyik a képzetem tárgya, és ugyanaz szűnne meg létezni, ha elpusztítaná egy büntető csapás, mint Szodomát és Gomorát.” Vagy, ahogyan Husserl a *Logikai vizsgálódásokban* fogalmaz: „A tudat számára lényegileg ugyanúgy adódik a létező képzet-tárgy, mint a kitalált vagy akár a teljesen ellentmondásos. *Jupiter* képzeje nem különbözik *Bismarckétól*, a *babiloni torony* azonosan adódik, mint a *költni dóm*, a *szabályos ezerszög*, mint a *szabályos ezerlapú test*.”

A husserli fenomenológiai leírás tehát az a leírás, amely számára a genuin érzékelési és a genuin hallucinatív tapasztalat azonos. A fenomenológiai leírás az a leírás, amely leírja, miként válik érzékelési tapasztalat hallucinatív tapasztalattá. Husserl ezt a sajátos hozzáállás által megnyitott terepet látja a fenomenológia terepének, és egyben annak a terepnek is, melynek vizsgálatával (amire a *Logikai vizsgálódások* második kötetében vállalkozik) ismeretelmélet és logika alapvető kérdései tisztázhatók.

Az általunk vizsgált szöveghelyek és levélrészlet keletkezésének idején Husserl mindezt még a fenomenológiát a deskriptív pszichológián belül tudó program keretei közt képzelte el. A deskriptív pszichológia, mint említettük, egy komplementer, de nem szubordinált filozófia, amely a természettudományok, közelebbről a tudat természettudománya, a genetikus (empirikus) pszichológia számára szolgáltat anyagot, de — a konceptuális analízissel szemben — nem *post hoc* tevékenykedik, hanem rendelkezik egy *a priori* (eidetikus) ismeretet eredményező sajátos módszerrel. Az 1901 és 1908 közti években azonban Husserl fokozatosan arra a meggyőződésre jut, hogy fenomenológiája nem pusztán egy komplementer vállalkozás, hanem „[v]alamit az értelemképződés intencionális eredetére és egységére visszavezetni — ez a forrása annak az érthetőségnek, amely, ha egyszer elértük (ami persze ideális eset), nem hagy megválaszolatlanul egyetlen értelmes [sinnvoll] kérdést sem”. Mindezzel párhuzamban pedig az előítélet-mentesség fent deklarált igénye a husserli fenomenológia sajátos módszerprogramjává, a transzcendentális fenomenológiai redukcióvá bővül.

Ezt az utat tovább követni, kritikáit és lehetőségeit megvizsgálni azonban már nem jelen esszé feladata.

* * *

Russell és Meinong látszólag obskúrus vitája a nem létező tárgyak természetéről tehát termékeny kiindulópontnak bizonyult. Mint a filozófiai viták közmondásos többségében, esetünkben is inkább saját korábbi álláspontjával vitatkozott Russell, mintsem a grazi filozófussal: Meinongban a direkt realizmus által kínált válaszlehetőség exemplifikálást látja Russell a nem létező tárgyak kérdésére, mely kérdést denotációs elmélete úgy válaszol meg, hogy nem kell elköteleződni a nem-egzisztáló és nem-szubsztisztáló tárgyak valamilyen értelemben vett létezése mellett. Russell és Meinong vitája a közismert *On Denoting* cikk mellett a két filozófus több más írásában is nyomon követhető, azonban ezen írások egyike sem mutatja azt, hogy Meinong megfelelt volna Russell ellenvetéseire. Alkalmunk nyílt azonban az egyik russelli ellenvetés finomabb elemzésében is tetten érni, hogy Meinong ugyan nem válaszolt érdemben Russell felvetéseire, de Russell rekonstrukciója is távol állt Meinong filozófiájától.

Nem lehet közömbös számunkra, hogy Russell ellenérvei célt tévesztettek. A Kontinens korabeli filozófiájában ugyanis a nem létező tárgyak magyarázatára szofisztikált állásfogalásokkal találkozhatunk, melyek távol állnak attól, hogy *prima facie* nonszensznek minősüljenek, amint az Russell olvasása alapján hajlamosak volnánk feltételezni. Ezen elméletek kronológiailag első reprezentánsaként B. Bolzano filozófiáját vizsgáltuk meg. A tárgynélküli képzetek (*gegenstandlose Vorstellungen*) kérdésének kimunkálásával Bolzano nemcsak a nem létező tárgyak filozófiai vizsgálatának kontinentális kereteit teremtette meg, hanem állást is foglalt ebben a kérdésben: Tárgynélküli képzetek azok, melyek esetében a képzet ideális létező, a képzet tárgya azonban nem létezik. A tárgynélküli képzeteket tartalmazó mondatok pedig hamisak. A közelebbi vizsgálat kiderítette, hogy Bolzano alaposabban kidolgozza ezt az álláspontot, melyet pedig Russell az *On Denoting*-ban védhetetlennek tartott: a tárgynélküli képzeteket viszonyait változóhasználattal értelmezi, a tárgynélküli képzeteket tartalmazó feltételes mondatokra vonatkozó russelli érvet pedig anticipáció útján megválaszolja. Azt is láttuk, hogy milyen megfontolások miatt utasítja el Bolzano a russellihez

hasonló megoldást a „Semmi sem...” -kezdetű, látszólag a semmiről mint tárgynélküli képzeatről szóló mondatok esetében.

A kor német nyelvű filozófiájának további vizsgálata a nem létező tárgyakra vonatkozó mondatok russellihez hasonló elemzésének több példáját is feltárta: ilyenre hivatkozik A. Marty a *verba impersonaliák* elméletét áttekintő cikkében, és ennek nyomára bukkantunk G. Heymans logikai kompendiumában is. Mindennek ismeretében feltehető a kérdés: milyen gondolati hagyományhoz kapcsolódva és mely megfontolások alapján utasítja el Meinong a rendelkezésére álló alternatívákat?

Meinong Brentano hatására és meghatározottságában fordult a filozófia felé. Alkalmunk volt megvizsgálni azt a brentanói filozofémát, amely a nem létező tárgyak kérdését marginális témából *experimentum crucisszá* emelte: Brentano ugyanis a deskriptív pszichológia értelmében vett filozófia fő feladatául a pszichikai fenomének elemzését állította, melyek legfőbb kritériuma a fizikai fenoménekkal szemben az előbbieik intencionális mivolta. Az intencionális vonatkozás megértését azonban éppen az az eset teszi nehezzé, melyben a tudat jelen nem lévő vagy nem is létező tárgyakra irányul. A nem létező tárgy problémájának filozófiai értelmezése, ami Russell számára csak egy a denotációs elmélet magyarázó erejének bizonyításában hasznosnak mutató obskúrus példa volt, Brentano követői számára már centrális filozófiai témává válik.

A brentanói célkitűzés fogalmi kodifikációja a tanítványi körben K. Twardowski 1894-es disszertációjához köthető. Alkalmunk volt ennek elemzése során nemcsak a fogalmi keret kimunkálását tanulmányozni, hanem arra is felfigyelni, hogy Twardowski — Bolzanóval szemben foglalva állást — a tárgynélküli képzetek lehetőségét elutasítja és a látszólagos példákat még egy russellihez hasonló konstrukcióra vezeti vissza. Ironikus módon éppen Meinong az, aki egy Heymansszal folytatott polémijában explicit módon állást foglal az ilyen értelmezésmóddal szemben: a „Szellemek nem léteznek” kijelentés tartalmaz egy filozófiailag irreducibilis mozzanatot, nevezetesen a „szellemek”-re irányuló intencionális vonatkozást, amely nem meríthető ki a létezőkre vonatkozó negatív egzisztencia-állításként történő logikai parafrázissal.

Megmentheti-e azonban bármilyen megalapozott filozófiai feladatki-jelölés is Meinong filozófiáját a nem létező tárgyak létezésének

állításából eredő abszurd következményektől? Egy rövid kitérő keretében rámutattunk arra, hogy Meinong filozófiája korántsem annyira tarthatatlan, mint azt a közvélekedés gondolná. Meinong nem állította a nem létező tárgyak létezését, sőt az ilyen tárgyakra vonatkozó objektívumokról alkotott elmélete éppen azzal a módszerrel kerülheti az ellentmondásokat, melyet Russell maga is alkalmazott az *On Denoting* befejező részében. Lehetőségünk szerint bemutattuk azt az utat, melyet Meinong követett tárgyelméletének további kiépítésével.

Husserl nagyon határozott állásponttal lépett fel a Brentano-iskola nem létező tárgyakról szóló belvitájában. Álláspontját nemcsak az 1894-es *Intencionális tárgyak* című fragmentumban, hanem a *Logikai vizsgálódásokban* és az azt követő levelezésben kifejtett formájában is alkalmunk nyílt megvizsgálni. Husserl a látszólagos paradoxonoktól sem visszariadva élesen kritizálta Twardowski immanens intencionális tárgyakról alkotott elméletét, de bebizonyosodott, hogy az ellenfél jellemzését ezúttal sem kell feltétlenül elfogadnunk. Twardowski valójában sokkalta közelebb állt Meinonghoz, mint az Husserl a disszertáció félrevezető első részére alapozva gondolta. Husserl Meinong-kritikájában sem találtunk fogódzót a három filozófus viszonyának megértéséhez.

Az intencionalitás anomáliáinak másik terepe a magasabb rendű tárgyak, például a számok elemzése. Twardowski számfogalomról kifejtett nézete jól illeszkedik a nem létező tárgyak kapcsán látott állásfoglalásához. Twardowski írása mellé helyezve Husserl elemzését a számfogalom keletkezéséről az *Aritmetika filozófiájában* arra a kérdésre kerestük a választ, hogy mi teszi lehetővé Husserl számára a magasabb rendű tárgyak meinongi alternatívájának elkerülését. Azt találtuk, hogy a számfogalom absztrakciójának alapjául szolgáló összesség tagjait összekötő reláció első példája annak a sajátos fenomenológiai terepnek, amely a husserli fenomenológia nívója és amely a nem létező tárgyra vonatkozó intencionalitással kapcsolatos paradoxikus husserli igényeket is érthetővé teszi. A nem létező tárgyak husserli fenomenológiájának első specifikuma tehát, amiben a Brentano-iskola több tagjával is osztozik, az ilyen tárgyakra vonatkozó képzetek intencionális jellegének leírása mint genuin filozófiai feladat, másik specifikuma pedig, amely talán Husserlnek a Brentano-követők közti helyét jelöli ki, Husserl sajátos kísérlete a tudat objektivizálódó teljesítményének leírására.

Analitikus filozófia és korabeli kontinentális filozófia feltárt viszonytörténetére visszatekintve úgy tűnhet, a kölcsönös félreértés és ellenfelünk helyettesítése egy jól szcenírozott, könnyen cáfolható vitapartnerrel akár a *philosophia perennis* metodikai normájának státusára is igényt tarthatna. Talán éppen ezért fontos mégis megkísérelni analitikus filozófia és fenomenológia különbségeinek és hasonlóságainak történeti megértését.

Irodalomjegyzék

A kritikai kiadásokból idézett szövegek esetén a hivatkozott kiadás oldalszáma mellett mindig megadtuk a szöveg hely más kiadásokban történő azonosítását lehetővé tevő egyéb szövegtagolási egységek (fejezet, paragrafus stb.) számozását is.

Rövidítések

Alexius Meinong Gesamtausgabe (hrsg. R. Haller, R. Kindinger, R. Ch. Chisholm).

GA II.

Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie (bearb. R. Haller) (Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz: 1971).

GA IV.

Über Annahmen (bearb. von. R. Haller) (Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz: 1977).

GA V.

Über Philosophische Wissenschaft und ihre Propädeutik. Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften. Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens. Zum Erweise des allgemein Kausalgesetz (bearb. R. M. Chisholm) (Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz: 1975).

GA VI.

Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit. Beiträge zur Gegenstandstheorie und Erkenntnistheorie. (bearb. R. M. Chisholm) (Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz: 1972).

GA VII.

Selbstdarstellung. Vermischte Schriften. (bearb. R. Haller) (Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz: 1978).

Bernard Bolzano-Gesamtausgabe (Fromann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt).

BW I. 12/3.

Reihe 1. *Schriften* Bd. 12. *Wissenschaftslehre* Teil 3. (Band II. §§ 223–268.) (hrsg. J. Berg) (1988).

BW II.B. 18/2.

Reihe 2.B. Bd. 18. *Philosophisches Tagebücher* (1827–1844) Teil 2. (hrsg. J. Berg) (1979).

The Collected Papers of Bertrand Russell (The MacMaster University Edition).

CPBR IV.

Foundations of Logic (1903–1905) (ed. A. Urquhart, A. C. Lewis) (Routledge, London: 1994).

CPBR VII.

Theory of Knowledge: the 1913 manuscript. (ed. E. E. Ramsden, K. Blackwell) (Unwinn Hyman, London: 1984)

Husserliana. Edmund Husserls Gesammelte Werke és alsorozatai (több kiadó, 1950—).

Hua VI.

Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (hrsg. W. Biemel) (Martinus Nijhoff, Den Haag: 1962) (ford. Mezei Balázs, Atlantisz, Budapest, 1998).

Hua XII.

Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890–1901) (hrsg. L. Eley) (Martinus Nijhoff, Den Haag: 1970).

Hua XIX/1.

Logische Untersuchungen. Untersuchung zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis 2. Bd. 1. Teil (hrsg. U. Panzer) (Martinus Nijhoff, Den Haag: 1984) (Marosán Bence megjelenés előtt álló fordítását idézve)-

Hua XXII.

- Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)* (hrsg. B. Rang) (Martinus Nijhoff, Den Haag: 1979).
- Hua (Dok) III.1.
- Briefwechsel Band I: Die Brentanoschule* (hrsg. Schuhmann, K.) (Kluwer, The Hague: 1994).

Hivatkozások

- Bolzano, B. [1929]: *Wissenschaftslehre*, ²1929, Felix Meiner, Leipzig (unveränderte Nachdruck: Scientia Verlag, Aalen, 1970).
- Brentano, F. [1870]: *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Meiner, Hamburg: 1974).
- Chrudzimski, A. (2001): *Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano* (Phaenomenologica 159) (Kluwer AP, Dordrecht: 2001).
- Ehrenfels, Chr. von (1890): *Über Gestaltqualitäten*, in: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* 14 (1890), Nr. 3. pp. 249–292.
- Farkas, J. L. (2005): *Frege és Russell tárgyelméletéről*, in: *Világosság* 46 (2005), No. 12. pp. 17–24.
- Findlay, J. N. (1963): *Meinong's Theory of Objects and Values* (Clarendon Press, Oxford: 1963).
- Grossmann, R. (1999): *Meinong* (The Arguments of Philosophers) (Routledge, London: ²1999).
- Heymans, G. (1905): *Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens. Ein Lehrbuch der Erkenntnistheorie in Grundzügen* (Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig: ²1905).
- Hylton, P. (2003): *The Theory of Descriptions*, in: *The Cambridge Companion to Bertrand Russell*. (ed. N. Griffin) (Cambridge UP, Cambridge: 2003), pp. 202–240.
- Kelemen, J. (1984): *George Edward Moore* (Kossuth, Budapest: 1984).
- Lotze, H. (1874): *System der Philosophie. Erster Teil. Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen* (Hirzel Verlag, Leipzig: 1874).

- Marty, 1884: *Ueber subjectlose Sätze und das Verhältniss der Grammatik zu Logik und Psychologie* I. in: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* 8 (1884), No. 1. pp. 56–94.
- Prantl, C. (1861): *Geschichte der Logik im Abendlande* Bd. 2. (Hirzel Verlag, Leipzig: 1861).
- Rollinger, R. D. (1999): *Husserl's Position in the School of Brentano* (Phaenomenologica 150) (Kluwer AP, Dordrecht: 1999).
- Russell, B. (1904a): *Meinong's Theory of Complexes and Assumptions, (I.)* in: *Mind* 13 (1904), Nr. 50. pp. 204–219.
- Russell, B. (1904b): *Meinong's Theory of Complexes and Assumptions, (II.)* in: *Mind* 13 (1904), Nr. 51. pp. 336–354.
- Russell, B. (1904c): *Meinong's Theory of Complexes and Assumptions, (III.)* in: *Mind* 13 (1904), Nr. 52. pp. 509–524.
- Russell, B. (1905a): *On Denoting*, in: *Mind* 14 (1905), No. 56. pp. 479–493 (idézett fordítása: Simonyi, A. (2005): *Bertrand Russell: A denotálásról* (fordítás) in: *Világosság* 46 (2005), No. 12. pp. 5–16.).
- Russell, B. (1905b): [Critical Note to] *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie...* in: *Mind* 14 (1905), No. 56. pp. 530–538.
- Russell, B. [1959]: *My Philosophical Development* (Routledge, London: 1997).
- Simons, P. (1999): *On What There Isn't: the Meinong-Russell Dispute*, in: *Bertrand Russell. Critical Assessments* (ed. A. D. Irvine) vol. III. (*Language, Knowledge and the World*) (Routledge, London: 1999), pp. 69–100.
- Simons, P. (2005): *Meinong, Consistency and the Absolute Totality*, in: *Meinong Studien I.* (Ontos Verlag, Graz: 2005), pp. 233–254.
- Twardowski, K. [1894]: *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung* (unveränderter Nachdruck: Philosophie Verlag, München: 1982).

MI ÉS MI NEM AZ ANALITIKUS FILOZÓFIA?*

ESZES BOLDIZSÁR – TÖZSÉR JÁNOS

1. Bevezetés

2005-ben a *Kellék* című folyóirat 27–8. számában publikáltuk „Mi az analitikus filozófia?” című tanulmányunkat, melyben amellet hogy bemutattuk az analitikus filozófiai mozgalom történetét, igyekeztünk az analitikus filozófiát élesen megkülönböztetni a kontinentális filozófiától. A következőt állítottuk:

[A]z analitikus filozófia legmeghatározóbb megkülönböztető jegye az, hogy az analitikus filozófia az *egyetlen* olyan kortárs mozgalom, amely a klasszikus filozófiai problémákkal abban az értelemben foglalkozik, hogy megoldást igyekszik találni rájuk. Sőt, e sorok szerzői úgy gondolják: a klasszikus episztemológiai kérdésekkel [...], klasszikus metafizikai kérdésekkel [...], klasszikus etikai kérdésekkel [...] úgyszólván *kizárólag* az analitikus filozófia foglalkozik (2005, 69).

Illetve:

[A]zt állítjuk, a legjelentősebb különbség az analitikus és a nem analitikus megközelítés között az, hogy míg az analitikus filozó-

* Tözsér Jánost e tanulmány írásában az ELTE-MTA TKI támogatta. A szerzők köszönetet mondanak Bárány Tibornak, Faragó-Szabó Istvánnak, Márton Miklósnak és Zemplén Gábornak a cikk korábbi változatához fűzött hasznos megjegyzéseikért.

fusok — elfogadva a *philosophia perennis* eszméjét — úgy gondolják, hogy a filozófiai tevékenység történeti kontextustól függetlenül megragadható problémákra adható megoldásokat keres, addig valamennyi nem analitikus tradíció hívei [...] valamiért felhagytak a klasszikus problémák megoldási kísérleteivel (2005, 69–70).

Ebből következően pedig:

[A]z analitikus filozófia viszonya a filozófia történetéhez szintén speciális. Az analitikus filozófusok legnagyobb része úgy gondolja ugyanis, hogy ő személy szerint egy Platónról induló nagy párbeszéd részese, ugyanis végső soron ugyanazokkal a problémákkal foglalkozik, mint maga Platón, Descartes, Locke vagy Kant. Úgy tekint e szerzőkre, mint akiknek a kortárs vitákban is releváns mondanivalójuk van (2005, 69).

Schwendtner Tibor alapvetően másképp vélekedik az analitikus filozófiáról, valamint az analitikus és kontinentális filozófia viszonyáról. Elképzeléseit — fentebb hivatkozott cikkünkkel vitatkozva — „Analitikus versus kontinentális filozófia” (2006) című tanulmányában fejti ki. Schwendtner legtöbb állításával nem értünk egyet, és kritikáját megalapozatlannak tartjuk. Tanulmányunkban először megpróbáljuk szöveghűen (és nem eltorzítva) összefoglalni Schwendtner cikkének fő mondanivalóját, ezt követően pedig rámutatunk, vitapartnerünk mely pontokon téved.

2. Vitapartnerünk álláspontja

Schwendtner abból a jól ismert jelenségből indul ki, hogy az egyetemek expanziója folytán a filozófia korábbi időszakaihoz képest óriási mennyiségű filozófus tevékenykedik, akiket mind-mind el kell látni kutatási témával, és úgy látja: „a ma ismert analitikus és kontinentális filozófia által képviselt radikálisan eltérő filozófálási mód [e] helyzetre adott, két egymástól gyökeresen különböző válasznak (is) tekinthető” (2006, 3). Ezek közül az analitikus filozófiát Schwendtner úgy jellemzi,

hogy „az analitikus filozófusok úgy alakították át a filozófiát, hogy azt *normál tudományként lehessen művelni*” (2006, 4, kiemelés az eredetiben):

[Az analitikus] filozófusok jól körülhatárolt, specifikus kérdésekkel foglalkoznak, figyelmüket teljesen e körülhatárolt kérdésnek szentelik, miközben sem végső előfeltevéseikkel, sem pedig a kutatást végző személy helyzetével, sem pedig a speciális probléma egésze vonatkozottságával nem foglalkoznak. Bizonyos kérdések letiltása, értelmetlenné nyilvánítása fontos feltétele a filozófia normál tudományos gyakorlatának (2006, 5).

A kontinentális filozófia válasza a „tömegtermelés igényeire” (2006, 4) Schwendtner szerint egészen más:

[A] kontinentális filozófia képviselői elsősorban az utolsó nagy gondolkodók értelmezésén keresztül próbálnak választ adni az őket foglalkoztató kérdésekre. Ezek az értelmezések erősen különböznek egy pozitivistá stílusú filozófiatörténet elemzéseitől, a hermeneuták és a fenomenológusok azt ambicionálják ugyanis, hogy a Husserl-, Heidegger-, Sartre- elemzéseik *túllépjenek a pusztá szövegértelmezés szintjén és legalábbis előkészítsenek egy olyan önálló filozófiai gondolkodást, amely képes a mai tapasztalatokat a valódi filozófia szintjén feldolgozni* (2006, 8–9, kiemelések az eredetiben).

Swendtner a filozófusok mindkét táborával elégedetlen, és egyiket sem tartja a filozofálás „valódi” (sic) formájának (2006, 14). A kontinentális filozófia mai gyakorlatát abban marasztalja el, hogy képviselői többnyire csak „értelmezéseket és kommentárokat írnak” (2006, 10), az analitikus filozófusokat pedig abban, hogy „a tét nélküli, specializált problémamegoldás érdekében korlátozzák az egésze, az emberi praxissal való összefüggésre és önmagukra való reflexió lehetőségét” (2006, 10). Ez utóbbiból fakad Schwendtner szerint az analitikus filozófia tisztasága és világossága: „[a] problémakör analitikus és többé-kevésbé önkényes lehatárolása a világosság szempontjából [...] extrém módon megkönnyíti a filozófus dolgát” (2006, 11), mellyel azonban az analitikus

filozófus „lebutított[a] és sokkal érdektelenebbé tett[e] az eredeti feladatot (2006, 12, kiemelés az eredetiben).

Ebből következően Schwendtner vitatja és a „rövidlátás és aránytévesztés” (2006, 13) esetének tekinti ama állításunkat, mely szerint a kortárs analitikus filozófusok ugyanazt vagy legalábbis nagyjából ugyanazt a tevékenységet végzik, mint klasszikus elődeik, és úgy látja: az analitikus filozófia e normál tudományos gyakorlata „radikálisan más jellegű, mint a megelőző jó kétezer évben az összes jelentős filozófus gyakorlata volt” (2006, 14, kiemelés az eredetiben). A „valódi” filozófusok ugyanis — mint írja — „nem problémamezőkön legelésztek, hanem a világ, az ember, a megismerés, a praxis stb. kérdéseit összefüggésükben próbálták meg feltárni és értelmezni” (2006, 8), az általuk „kidolgozott kérdésfeltevések nem tetszőlegeseek voltak, hanem égető szükségleteket fogalmaztak meg filozófiai módon, az általuk feltett kérdéseknek tétje volt [...]” (2006, 8, kiemelés az eredetiben). Schwendtner szerint egyszerűen arról van szó, hogy „[a]z analitikus kollégák vissza- és rávetítik saját tevékenységükről való elképzeléseiket az egész filozófiatörténetre” (2006, 7–8), ami — véleménye szerint — teljességgel *nonszensz*.

Schwendtner imént idézett gondolatai tévesek. Úgy gondoljuk: vitapartnerünk nem kellő körütekintéssel, és sajnos néhol meglehetősen tájékozatlansággal foglal állást a kortárs analitikus filozófiával szemben.

A következőket állítjuk szemben Schwendtner fő állításaival:

- (1) Elhibázott az analitikus filozófiát normál tudománynak tekinteni.
- (2) Hamis az az állítás, hogy az analitikus filozófia nem foglalkozik az előfeltevéseivel.
- (3) Hamis az az állítás, hogy az analitikus filozófia nem foglalkozik az „egésszel”.
- (4) Ellentétben azzal, amit Schwendtner mond: a klasszikus (vagy „valódi”) filozófusok tevékenységét nem erőszakolt dolog filozófiai problémákra adott megoldásokként értelmezni.
- (5) Az előzővel összefüggésben: igenis az analitikus filozófusok többé-kevésbé ugyanazt a munkát végzik, mint klasszikus elődeik, és a kortárs analitikus filozófusok folytatják a klasszikus elődök megkezdett munkáját.

3. Nem igaz, hogy az analitikus filozófia normál tudomány

Az analitikus filozófia normál tudományként való értelmezését több okból sem tartjuk szerencsésnek. Először is azért nem (bár ez tulajdonképpen nem tartozik a lényeghez), mert olyan tudományfilozófiai modellben értelmezi az analitikus filozófiai tevékenységet, melyet ma már a tudományfilozófusok többsége visszautasít (Boyd (1982), Deutsch (1998), Forster (2000), Lipton (1991), Salmon (1990), Szabó (2002)). Nem túlzás azt állítani: Thomas Kuhn (1970/1984) nézetei a racionalitásról, a paradigmákról, azok összemérhetetlenségéről, a tudományos közösségekről, a tudományos forradalmakról és a tudománytörténet szerepéről a tudományfilozófiában az utóbbi évtizedekben összűz alá kerültek.

De ha még el is fogadnánk a természettudományok Kuhn által javasolt megközelítését, az analitikus filozófiára alkalmazni e modellt nem plauzibilis. Először is azért nem az, mert az analitikus filozófiában *nincsenek közös, minden analitikus filozófus által elfogadott metafizikai elkötelezettségek*, másodszor pedig azért nem az, mert *nem létezik egységes módszer*, melyet minden vagy a legtöbb analitikus filozófus követ, holott e két jellegzetesség Kuhn szerint a normál tudományt lényegileg jellemzi.

Nézzük az elsőt. Azt, hogy mennyire nincsenek az analitikus filozófiában közös metafizikai elkötelezettségek, az a tény illusztrálja legjobban, hogy szinte valamennyi, ontológiában tárgyalt entitástípus kapcsán találhatunk olyan analitikus filozófusokat, akik szerint létezik a kérdéses entitástípus, és olyanokat is, akik szerint nem létezik. Állításunk alátámasztására következzenek néhány példa! Az univerzálerealisták (például: Armstrong 1978, 1989, 1997) szerint a partikuláris fizikai tárgyak mellett léteznek univerzálék is; olyan entitások, melyek egy időben több különböző helyen képesek teljességükben és egészükben prezentálódni, a nominalisták szerint azonban (például: Lewis 1983/1998, 1986) kizárólag partikuláris fizikai tárgyak és azok halmazai vagy osztályai léteznek. Vagy egyesek (például: Lewis 1986) szerint a konkrét, tér- és időbeli entitásokon kívül léteznek absztrakt, azaz nem tér- és időbeli entitások, mások (például: Armstrong 1997) szerint viszont minden entitás térben és időben létezik. Vagy egyesek (például:

Davidson 1967) szerint fel kell venni ontológiánkba a saját jogukon létező eseményeket, mások (például: Horgan 1978) szerint azonban boldogulunk az események létezésének feltételezése nélkül is. Vagy a legtöbb kortárs analitikus filozófus szerint létezik elme, léteznek mentális állapotok, de szép számmal akadnak olyanok is (például: Feyerabend 1963, Rorty 1965, 1970, 1979 ch. 2, Paul Churchland 1981/1991, Patricia Churchland 1986, Stich 1983, Ramsey 1991, Rey 1983, 1988 stb.), akik úgy gondolják: nem léteznek efféle dolgok, és a mentális állapotainkról szóló beszéd éppen úgy kiküszöbölődik majd, mint ahogyan a flogisztonról szóló beszéd a XVIII. században kiküszöbölődött.

Sőt, nemcsak abban nincsen egyetértés az analitikus filozófusok között, hogy mik léteznek, és mik nem, hanem abban sincs, hogy az egyes létezőnek tekintett entitásoknak miben áll a természete. Egyetlen példa: a fizikai tárgyak esetében, melyek elménktől független létezését nemigen szokás vitatni, mind a mai napig vannak olyan szerzők (például: Robinson 1994, Foster 1982, 2000), akik George Berkeley idealizmusával szimpatizálva azt állítják, hogy minden, ami létezik, így a fizikai tárgyak is, mentális (szellemi) természetű.

Sorolhatnánk még a példákat, de nem tesszük. Egyszerűen úgy gondoljuk: a tény, hogy a kortárs analitikus filozófusok nem értenek egyet abban, hogy milyen entitások léteznek, és nincsen a létezőknek olyan listája, melyet minden vagy legalábbis a legtöbb analitikus szerző elfogad, valamint a tény, hogy alapvető nézetkülönbségek vannak a létezőknek tekintett entitások természetére nézve, implauzibilissé teszi az analitikus filozófia normál tudományként való értelmezését, annak ugyanis alapvető jellegzetessége, hogy masszív, a normál tudomány valamennyi képviselője által elfogadott metafizikája van.

Térjünk át a második pontra. Ahogyan nincsen egyetértés a különböző analitikus filozófusok között abban, hogy mik léteznek, és mik nem, ugyanúgy a filozófia módszerét tekintve sincsen egy, mindenki által követett és üdvösnek tekintett módszer. Ahogy Anthony Quinton egy helyütt fogalmaz:

[A]z analitikus tradícióban dolgozó filozófusok a gyakorlatban egyetértének Teng-Hsziao-Ping módszertanra vonatkozó híres

véleményével: „nem számít, hogy egy macska fekete-e vagy fehér, amíg egeret fog.” (2005, 29).

Milyen módszerei is vannak az analitikus filozófiának? Íme egy csokor belőlük. (1) *Fogalmi analízis*, azaz egy fogalom alkalmazhatósága szükséges és/vagy elégséges feltételeinek keresése (Jackson 2000). Példa: a propozicionális tudás fogalmának klasszikus (Platóntól szár- mazó) elemzése a hit, az igazolás és az igazság fogalmaival. (2) *Reduktív analízis*, azaz egy adott állítástípus visszavezetése más típusú állításokra (Ayer (1973), Dummett (1991/2000)). Példa: a fenomenalizmus szerint a fizikai tárgyakra szóló állítások visszavezethetők privát érzetadatokról szóló állításokra. (3) *Kontextuális analízis*, melynek során egy meghatározott kifejezést úgy definiálunk, hogy megadjuk azoknak a mondatoknak az átfogalmazási módját, melyekben a kifejezést használjuk. Példa: Russell (1905/2005) módszere a határozott leírások kiküszöbölésére. (4) Az előbbihez kapcsolódva: filozófiai vagy természetes nyelvi állítások *logikai-szemantikai szerkezeti analízise*. Példa: Davidson (1967) szerint ama kijelentésnek, hogy „Tamás tegnap reggel nagyon gyorsan megvajazott a késével egy szelet kenyeret a konyhában”, az a valódi logikai szerkezete, hogy „Létezik x (x egy szelet kenyér megvajazása, és x -et Tamás hajtotta végre, és x nagyon gyorsan történt meg, és x kés használatával történt, és x a konyhában következett be)”. (5) *Funkcionális analízis*, vagyis annak az elemzése, hogy a vizsgálandó entitás hogyan járul hozzá egy adott rendszer megfelelő működéséhez (Millikan 1984). (6) Az *ellenpéldák keresésének módszere*, mint a fogalmi analízis kritikája. Példa: Gettier-típusú ellenpéldák a tudás ama meghatározásával szemben, hogy az igazolt, igaz hit (Gettier 1963/2002). (7) *Transzcendentális érvek*. Általános sémájuk: (i) létezik bizonyos típusú t tapasztalat. (ii) p állítás igazsága szükséges feltétele a t -vel való rendelkezésnek. Következésképpen (iii) p igaz (Strawson 1966/2000, Grayling 1992). (8) *Gondolatkísérletek módszere*. Ezeknek nemcsak az a szerepük, hogy bizonyos fogalmi elemzésekre ellenpéldákat találjunk (lásd Gettier-féle ellenpéldák a tudásfogalom klasszikus elemzése kapcsán), hanem bizonyos filozófiai álláspontok koherenciájának, vagy bizonyos modális állításoknak az alátámasztására is felhasználhatók. (9) *Átgondolás egyensúlyának módszere*, azaz induljunk ki néhány átgondolt intuitív ítéletből, fogalmazzunk meg elveket, melyek érthetővé teszik ezeket az

ítéleteket, és ha az ítéletek és az elvek nincsenek összhangban, akkor változtassunk vagy az elveken, vagy az ítéleteken. (Rawls 1971/1997). (10) *Paradigmatikus eset érv*. Különösen az 1950-es és 60-as években a természetes nyelv filozófusai által kedvelt érv: egyes szavak tényleges, mindennapos használatának paradigmátikus eseteire hivatkoztak filozófiai vitákban (Passmore 1961). (11) *Magyarázóerőn alapuló érvelés*, mely szerint egy elmélet annál jobb, minél több jelenséget képes magyarázni, minél kevesebb magyarázati sikertelenség ellenében. Példa: David Lewis (1986) úgy véli, hogy modális realizmusa (posszibilizmus) azonfelül, hogy modális kijelentések reduktív elemzését adja, plauzibilisen tudja kezelni a kontrafaktuális kondicionálisokat és az okságot, továbbá lehetővé teszi a nominalizmus konzisztens kifejtését, és ennyi mindenre egyetlen más alternatív elmélet sem képes. (12) *Az ideális megfigyelőre való hivatkozás módszere*. Példa: az erkölcsi ítéleteinket arra való hivatkozással igazoljuk, hogy egy ideális megfigyelő vagy pártatlan szemlélő mit tenne vagy mondana egy meghatározott szituációban (Smith 1991).

S hogy vajon miért implauzibilis még ezeken felül az analitikus filozófiát normál tudománynak tekinteni? Talán nem köztudott: az Egyesült Királyságban dolgozó csaknem 700 hivatásos analitikus filozófus több mint 10%-ának (sic!) elsődleges kutatási területe a kontinentális filozófia (Glendinning 2006, 148). Ez ugyebár egy „normál módon működő tudomány” esetében elképzelhetetlen zűrzavart okozna. Gondoljunk csak bele, mi történne, ha holnaptól kezdve akár csak minden tizedik vegyész a flogisztionelmélettel, minden tizedik biológus a fajok teremtéstörténetével, vagy minden tizedik csillagász asztrológiával kezdene foglalkozni kiemelt kutatási területként! Mindezzel természetesen nem akarjuk valamelyik áltudományhoz hasonlítani a kontinentális filozófiát. Éppen csak az a célunk, hogy Schwendtner normál tudomány-hasonlatának használhatatlanságára mutassunk rá.

Összefoglalva azt mondhatjuk: az analitikus filozófiát normál tudománynak tekinteni implauzibilis, de legalábbis nagyon félrevezető, mivel nincsenek közös metafizikai elkötelezettségei, és nincsen egységes módszere sem, holott ezek megléte szükséges feltétele annak, hogy normál tudományról beszélhessünk. Az analitikus filozófia egysége tehát nem a közös metafizikában és/vagy közös módszerben van.

Hanem abban, amit e tanulmány 1. részében — korábbi (Kellék 2005) cikkünkre hivatkozva — írtunk.

A következő két részben azt vizsgáljuk, hogy az analitikus filozófiára vajon teljesül-e a normál tudomány Schwendtnertől által emlegetett ama két további tulajdonsága, hogy (1) nem vizsgálja az előfeltevéseit és (2) egymástól teljesen elszigetelt problémákkal foglalkozván szem elől téveszti az egészet.

4. Nem igaz, hogy az analitikus filozófia nem foglalkozik az előfeltevéseivel

Schwendtnernek az az állítása, hogy a *kortárs* analitikus filozófusokat nem foglalkoztatja az előfeltevéseik vizsgálata, arról árulkodik, hogy nem kellőképpen tájékozott. Mivel ez ténykérdés, *tájékoztatjuk* vitapartnerünket: a kortárs analitikus filozófia „ipari méretekben” foglalkozik előfeltevéseink vizsgálatával (Moser 1999).

Annyi mindenesetre igaz, hogy az előfeltevésekre való reflektálás nem volt mindig magától értetődő az analitikus filozófia történetében. A kezdeti időszakból több példát is említhetnénk arra vonatkozólag, hogy egyes analitikus irányzatok nem ismerték fel előfeltevéseiket megfelelő mértékben. Így például a *Bécsi Kör* egyes tagjai metafizikaellenességük ellenére nem tudtak megszabadulni néhány (manapság antirealista fenomenalizmusként jellemezhető) metafizikai feltevéstől (Blackburn 2003, 66.). Szintén közismert, hogy Ludwig Wittgenstein a *Tractatusban* (1918/1989) képviselt korai nyelvfelfogását elsősorban a miatt a később hibásnak tekintett előfeltevésé miatt adta fel, mely szerint a nyelv elsőrendű és filozófiailag egyedül érdekes funkciója a tények leírása.

Mármost azt, hogy Schwendtnernek mennyire nincs igaza abban, hogy a *kortárs* analitikus filozófiát „előfeltevés-vaksággal” vádolja, legszembetűnőbbben talán az mutatja, hogy az analitikus filozófiában mára a filozófia legfontosabb három területének (metafizika/ontológia, ismeretelmélet, etika) egyaránt van metatudománya: létezik *metaontológia*, *metaepisztemológia* és *metaetika*. A metaontológia (Westerhoff 2005) az ontológiai kategóriák tipológiájával, lehetséges összefüggéseivel foglalkozik. Azzal, hogy egy adott entitástípus létezésének

feltételezése milyen más ontológiai kategóriák elfogadását vagy kizárását implikálja. A metaepisztemológia (Fumerton 1995) egyik legfontosabb kérdésköre napjainkban az igazolás fogalmának tisztázása, és az episztemológia externalizmus / internalizmus vita előfeltevéseinek vizsgálata: definiálható-e vagy sem az igazolás nomologikus-naturalista fogalmakban? A metaetika azt vizsgálja, hogy a normatív (első szintű) morális kijelentéseink (1) vajon definiálhatók-e nem normatív kifejezésekkel, (2) morális meggyőződéseink rendelkeznek-e kognitív tartalommal, és (3) vajon a morális kijelentéseink elköteleznek-e bennünket objektív, elménktől független értékek létezése mellett (lásd például: Lónyai 1981, Audi (1999), LaFollette 2000). E kérdésekkel való foglalkozás során számos metafizikai, episztemikus és morális előfeltevésünk kerül napvilágra.

Mindhárom metaelmélet az úgynevezett metafilozófia része. A metafilozófia azonban nemcsak a különböző filozófiai diszciplínáknak a tudománya, hanem ezeken kívül teljesen *általánosan* vizsgálja a filozófiainak szánt állítások autonómiáját (például: hogy azok valójában filozófiai vagy éppen természettudományos állítások-e), objektivitását, ismeretelméleti értékét és modális státusát is (van Inwagen 1998).

De ahhoz, hogy belássuk, vitapartnerünk téved, tulajdonképpen nem is kell a metafilozófiáig elmenni. Ha kezünkbe vesszünk egy tipikus kortárs analitikus filozófiai tanulmányt, könnyen támadhat az az érzésünk, hogy itt *sui generis* előfeltevéseink játékba hozásáról van szó. Ahogyan a *Kellékben* szereplő tanulmányunkban (2005) írtuk: a kortárs analitikus filozófusok a legtöbb jelenség, problémakör (például: test és lélek viszonya, a fizikai tárgyak státusa, morális cselekvés stb. stb.) kapcsán feltárták és explicitté tették naiv, reflektálatlan, prefilozofikus, természetes előfeltevéseinket, megvizsgálták megalapozottságukat, és nagyon pontosan megmutatták, hogy ezek közül melyek inkonzisztensek egymással, aminek következtében valamelyiküket fel kell adnunk. Nem igazán világos számunkra, hogy az előfeltevéseinkkel való szembesülésnek e módjánál mi több várható el!

A kortárs észleléssel kapcsolatos viták különösen jól példázzák az analitikus filozófia eljárásmodját. Röviden: az észleléssel kapcsolatos valamennyi elmélet (érzetadat-, adverbialis, intencionális, diszjunktív elmélet) úgy határozható meg legvilágosabban, hogy az illető elmélet a tárgyak érzéki tapasztalatának mely fenomenológiai aspektusait veszi

névértéken, vagyis melyeket tekinti igaznak, és melyeket nem (lásd: Martin 2002, 2004, Smith 2002, Crane 2005, Tózsér 2005). Arról van ugyanis szó, hogy az érzéki tapasztalataink fenomenológiájára alapozott természetes meggyőződéseink vagy előfeltevéseink együttesen inkonzisztensek, és valamelyiküket szükségképpen fel kell adni.

Azt, hogy Schwendtner mekkorát téved, az előzőeken felül az is jól mutatja: az analitikus filozófusok nemcsak saját előfeltevéseiket vizsgálják és elemzik, hanem — ha nem is ipari méretekben, elvégre csak körülbelül 10 százalékról van szó — a kontinentális filozófusok előfeltevéseit is. Hadd ajánljunk Schwendtner és persze az elfogulatlanul érdeklő olvasók figyelmébe egy kis válogatást ezekből. A *The Arguments of the Philosophers* sorozatból Caws Sartre (1979), Hannay Kierkegaard (1982), Inwood Hegel (1983), Schacht Nietzsche (1983), Bell Husserl (1991), Priest Merleau-Ponty (1998), valamint — függetlenül immár e sorozattól — Critchley *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas* (1992), Lewis: *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer* (1997), Philippe Heidegger's *Philosophy of Being* (1998), Moran *Introduction to Phenomenology* (2000) című könyvének olvasását különösen tanulságosnak tartjuk.

De ne maradjunk meg az ajánlások szintjén. Arthur C. Danto (1964, 400) megmutatta, hogy Nietzsche érve az „örök visszatérés” elképzelés mellett előfeltételezi a leibnizi „elégéses alap elve” elfogadását. Vagy Christopher Janaway (1996, 144–147) rámutatott, hogy Schopenhauer híres idealizmus melletti érve nem konkluzív, mivel kifejtésében elmosódik a különbség a mentálisan reprezentált dolog, és a mentális reprezentáció mint olyan között. Vagy: Wolfgang Kühne (2003, 105–6) Hegel igazságfelfogását interpretálja és kritizálja, rámutatva arra, hogy Hegel érve nem támasztja alá az elérni kívánt konklúziót: az ellentmondások nincsenek jelen egyszerre és ugyanabban a vonatkozásban egy adott dologban és az elménkben is. Vagy R. M. Hare (1992: 457) Sartre egzisztencialista etikafelfogásának téves előfeltevésére mutat rá, nevezetesen arra, hogy Sartre nem tett különbséget objektivitás (feltétlen kötelező jelleg) és univerzalizálhatóság között.

Természetesen, mondanunk sem kell: a kontinentális filozófus kollégáknak elenyésző hányada foglalkozik csak valamely jelentős analitikus filozófus műveiben szereplő előfeltevések vizsgálatával. Kivételt talán egyedül a kései Ludwig Wittgenstein filozófiája képez; szórványosan találkozhatunk egy-egy róla szóló kontinentális típusú

értelmezéssel (például: Apel 1967/1997), bár nem mondanánk, hogy ezek szerzőinek szándéka Wittgenstein előfeltevéseinek szisztematikus feltárása volna.

A kontinentális filozófusok érdeklődésének hiánya analitikus kollégáik tevékenysége iránt nem is nagyon meglepő, legalábbis vitapartnerünk ama — fentebb már idézett — megfogalmazásának fényében, hogy „a kontinentális filozófia képviselői elsősorban az utolsó nagy gondolkodók értelmezésén keresztül próbálnak választ adni az őket foglalkoztató kérdésekre. [...] a hermeneuták és a fenomenológusok azt ambicionálják ugyanis, hogy a Husserl-, Heidegger-, Sartre-elemzéseik túllépjenek a pusztá szövegértelmezés szintjén.” (2006, 9, kiemelés tőlünk, E. B., T. J.). Meglehetősen árulkodó ugye, vitapartnerünk kiket is tart az utolsó nagy filozófusoknak!?

Még valami, amit valószínűleg mindenki tud, de azért talán nem árt leszőgezni: alapvetően semmi gond nincs a megfelelően átgondolt és alátámasztott előfeltevések elfogadásával, feltéve, hogy adott esetben hajlandók vagyunk őket a racionalitás játékszabályai szerint revideálni. Például akkor, ha egy aporetikus szituációban belátjuk, hogy nem tarthatók fenn konzisztensen más meggyőződéseinkkel. Azt is látni kell továbbá, hogy mindennemű racionális gondolkodás inkoherens volna bizonyos kiindulópontnak tekintett feltevések nélkül, hiszen egy filozófiái — sőt bármilyen — érvelésnek premisszákra van szüksége, még akkor is, ha azokat esetleg csak az adott kontextusban, az „érv kedvéért” fogadjuk el (hiszen az analitikus filozófusok számára a *reductio ad absurdum* típusú érvelés is elfogadott).

Egyébiránt, ha van egyáltalán olyan előfeltevés, amelyet valamilyen mértékig minden analitikus szerző oszt, akkor ez csak az az egészen általános előfeltevés lehet, amelyet Platón fogalmazott meg legelőször, jelesül: a természetes nyelv többé-kevésbé tükrözi a valóság szerkezetét (*Phaidón* 99E). E feltevés nélkül — nem nehéz belátni — nemigen volna értelme a filozófiának. Gondolatainkat ugyanis nyelvi formában fejezzük ki, és a gondolataink a valóságra vonatkoznak. Mint azt Donald Davidson írja,

Egy közös nyelven osztozva [...] osztozunk a világnak egy olyan képén, amelynek általános vonásaiban igaznak kell lennie. Ebből következően nyelvünk általános vonásainak feltárásával feltárjuk a

valóság általános vonásait. A metafizika művelésének egyik módja ezért a nyelv általános szerkezetének tanulmányozása [...] (1984 /2001, 199).

5. Nem igaz, hogy az analitikus filozófia nem foglalkozik az „egész”-szel

Hogy is mondjuk: napjainkban, amikor a hagyományos filozófiai problémák mellett a filmnek (például: Freeland and Wartenberg 1995, Currie 1995, Allen and Smith 1997), a szexnek (például: Scruton 1986, Soble 1997), a sportnak (például: Morgen 1994, McNamee and Parry 1998) (és még sorolhatnánk) kiterjedt analitikus filozófiai irodalma létezik (sőt, még az összeesküvéselméletekről is szól analitikus szöveg (Keeley 2000)), megmosolyogtató Schwendtner cikkében azt olvasni, hogy az analitikus filozófia „letilt” bizonyos kérdéseket — legyen szó akár a vizsgált témák spektrumáról, akár az előfeltevések elemzéséről. Ugyancsak megmosolyogtató arról olvasni Schwendtner cikkében, hogy az analitikus filozófia „kiiktatja az életproblémákat”. Az életproblémákkal már a 80-as évek óta foglalkoznak analitikus filozófusok, kezdetben Robert Nozick (1981) és Thomas Nagel (1979, 1986) írásaiban merültek fel életfilozófiai problémák (megjegyzendő, hogy Nozick a *Philosophical Explanations*-ban olyan más, egészen általános kérdéseket is vizsgált, mint például az, hogy miért létezik egyáltalán az univerzum, vagy hogy milyen módon beszélhetünk a semmiről!), manapság pedig számos analitikus könyv jelenik meg az „élet értelmé”-ről (például: David Wiggins *Needs, Values, Truth* (1997), E. D. Klemke *The Meaning of Life* (2000), John Cottingham *On the Meaning of Life* (2002)).

Schwendtner ama elképzelése is tájékozatlanságról árulkodik, hogy az analitikus filozófia „kimetszi” és „sterilen izolálja” az egyes problémákat, és eközben elfeledkezik arról, hogyan illeszthetők bele e problémák tágabb összefüggésekbe. Analitikus berkekben ugyanis közhelyszámba megy, hogy a filozófiai problémák nagyon szervesen összefüggenek egymással. Következésképpen: az analitikus filozófusoknak semmi kifogásuk nincsen a problémák tágabb összefüggés-egészbe helyezése ellen. Az általános leszűkítésnek elsősorban technikai

okai vannak: egy folyóirat hasábjain nem lehet hegeli nagyságrendű rendszereket kifejteni, s a problémákat célszerű egyenként kezelni, hiszen maga egy-egy „leszűkített” probléma is — épp a más problémákkal való szerves összekapcsolódása miatt — háttérismeretek nyomasztó tömegének virtuóz kezelését igényli. Maradéktalanul egyetértünk Roger Scruton jellemzésével:

A századforduló óta a filozófiai problémákat és érveket általában cikkekben mutatják be, melyeket gyakran aprólékos logikai elemzéseknek szentelnek, s e cikkek olyan vitákat szítanak, melyek a kívülálló számára rendkívül száraznak és mindenképpen céltalannak tűnhetnek az emberi szellem fájoan fontos kérdéseivel összehasonlítva. Izgalmas szellemi vállalkozás megtanulni azt, hogyan helyezkedjünk a bennfentes nézőpontjába e vitákban, és felfedezni, hogy egyáltalán nem szárazak, hanem épp ellenkezőleg: a legfontosabb emberi kérdésekről szólnak. Ez azonban kemény munka, és semmit se tanulhatunk a bonyolult szövegek türelmes tanulmányozása nélkül (2004, 3).

A dolog azonnal világossá válik, ha vesszük a következő három ismerős fogalmat: Isten, szabadság, halhatatlanság. Kérdésünk: amikor az analitikus filozófia „száraz” cikkeit olvassuk arról a problémáról, hogy predikátum-e a létezés, vajon nem magától értetődő-e a kapcsolat e probléma és Isten létezésének problémája között? Vagy, amikor az analitikus filozófusok között arról az állítólág „sterilen izolált” problémáról folyik a vita, hogy a világ determinisztikus vagy indeterminisztikus felfogása-e a helyes, vajon nem teremtünk-e ezzel rögtön fogalmi kapcsolatot e probléma és a cselekvés vagy akarat szabadsága között? Vagy, amikor Descartes a Hatodik meditációban előadott, a test és a lélek reális különbözősége melletti érvével számos tekintetben rokon érvet olvasunk Saul Kripkénél (1971/2004, 1980), melyben Kripke ama tézis ellen érvel a modális logika eszközeivel, hogy a „mentális állapotok = agyállapotok”, akkor ugye érezzük: Kripke érvének lehet némi relevanciája arra a kérdésre vonatkozóan, hogy vajon halhatatlanok vagyunk-e, vagy sem?

De nézzük kicsit általánosabban, hogyan függenek össze az analitikus filozófusok szerint a különböző területek. Az egyik legna-

gyobb hatású koncepció szerint (Dummett 1993, 1991/2000) egy metafizika jellegét nyelvfilozófiai-logikai meggondolások, közelebbről a kiindulópontul választott jelentésemélet jellemzői határozzák meg, mivel egyes logikai elvek elfogadása, illetve elutasítása komoly következményekkel jár a valóság természetéről alkotott felfogásunkra nézve. Ez a megközelítés mára széles körben vitatottá vált, de múlhatatlan érdeme, hogy megmutatta: egy adott filozófiai részterület (tudniillik a jelentésemélet) problémafelvetései, és a rájuk adott válaszok kihatással lehetnek olyan egymástól egészen különböző területekre, mint a morálfilozófia, a matematikafilozófia, a tudományfilozófia illetve az elmefilozófia.

A következő (Honderich (2005: 977) alapján készített ábra az episztemológia belső összefüggéseit illetve más területekkel való kapcsolatait szemlélteti:

Az sem mondható továbbá, hogy az analitikus filozófia szűkölködne nagylegzetű, átfogó művekben. Akit csakugyan érdekel a téma, minimális utánanézéssel olyan könyvekre bukkanhat (sajnos, vitapartnerünk vitapartnerünk nem vette rá a fáradtságot), mint például David Papineau *Philosophical Naturalism* (1993), Andrew Melnyk *A Physicalist Manifesto: Thoroughly Modern Materialism* (2003), John Searle *Elme, nyelv és társadalom. A való világ filozófiája* (1998/2000) című átfogó naturalista világgépet nyújtó művei, vagy például (hogy az analitikus filozófiai álláspontok rendkívül széles spektrumának másik végén található műveket is említsünk) T. L. S. Sprigge *A Vindication of Absolute Idealism* (1983) vagy Nicholas Rescher *Conceptual Idealism* (1973) című könyvei. De nem érdemes megfeledkezni olyan szerzőkről sem, akik átmenetet alkotnak filozófus és természettudós között. Daniel Dennett például az univerzális darwinizmus képviselőjeként mutat be egy naturalista filozófiát a magyarul is megjelent *Darwin veszélyes ideája* (1995/1998) című könyvében, vagy például Paul Churchland legújabb, *Brainwise* (2002) című könyvének fejezetei az agytudomány perspektívájából tárgyalják a metafizika, az ismeretelmélet, az etika és a vallásfilozófia kérdéseit.

Végezetül két megjegyzés konkrétan Schwendtner szövegével kapcsolatban.

1. Mivel — ahogy a fentebbiekben kifejtettük — nem értünk egyet Schwendtner ama állításával, hogy az analitikus filozófusok „önkéntesen lehatárolt” problémakörben, „mesterségesen kimetszett gondolati térben” tevékenykednének, ezért azt az állítását sem tudjuk elfogadni, hogy „a világosság elérésének nehézsége [...] egyenes arányban van a tematikai súlyosságával és nehézségével” (2006, 11). Egyrészt, eddig még senki sem rangsorolta nehézségük szerint az egymással szorosan összefüggő filozófiai problémákat vagy problémacsoportokat valamilyen általánosan elfogadható mérce alapján, és a magunk részéről erősen kételkedünk egy ilyen vállalkozás értelmességében, mivel úgy gondoljuk, nemigen lehet ilyen mércét találni. Másrészt Nozick, Nagel, Cottingham és mások műveinek olvasása bárkit meggyőzhet arról, mennyire téves az a nézet, hogy az életről, a szubjektivitásról (melyeket Schwendtner bizonyára súlyos tematikájú kérdéseknek tekint) nem lehet világosan írni, mert a világosság és a pontosság csak a tudományos módszerekkel kezelhető, személytelen, objektív témák esetében érhető el.

2. Amikor Schwendtner „teljes filozófiáról” ír (2006, 5, 12), melyek „szükségszerűen töréspontokat, feszültségeket tartalmaznak” (2006, 12), akkor feltehetően olyasmire gondol, mint amit Rescher *Philosophical Dialectics. An Essay in Metaphilosophy* (2006) című könyvében kifejt. E könyv olvasása azonban meggyőzhet mindenkit arról, hogy a Schwendtner által hiányolt fogalomalkotási és architektonikai nehézségek valójában *minden* rendszeresen művelt filozófia elkerülhetetlen velejárói, s teljesen beleillenek az analitikus filozófia szellemiségébe, hiszen szervesen összefüggenek a problémamegoldás folyamatával. Rescher rámutat arra, hogy a filozófiában nincsenek biztos axiómák, így a választott alapelveink elfogadhatóságát a kidolgozás során újra és újra felül kell vizsgálnunk következményeik fényében, mégpedig globális szinten.

A már említett aporetikus szituációk, az állítások együttes inkonzisztenciája feloldásának egyik módja az, ha a szóban forgó állításcsoport valamelyik tagját feladjuk. A filozófusok azonban ritkán hajlandók teljesen lemondani dédelgetett állításaikról, ezért nem válnak meg tőlük egészen, hanem módosítják őket, amit úgy érhetnek el, ha megkülönböztetéseket vezetnek be. Rescher kiemelten foglalkozik a filozófiai distinkciók fontosságával, ugyanis ezek a filozófiai dialektika

„hajtóművei”. Az ellentmondások feloldására tett kísérleteik során a filozófusok a régi, inkonzisztenciához vezető megkülönböztetéseket újabbakkal váltják fel, amelyek azonban ismét újabb és újabb apóriákhoz vezetnek. Ennek alapján Rescher megfogalmazza a filozófiai fejlődés alaptörvényét:

Bármely adott filozófiai álláspont fejlődése bármelyik szakaszában, ha továbbfejlesztik, inkonzisztenciákhoz fog vezetni. Egyetlen álláspont semelyik megfogalmazása sem lehet végleges és teljesen adekvá. (2006, 81).

Rescher azt is hangsúlyozza, hogy minden rendszeres filozófia holisztikus jellegű, részei szisztematikusan összekapcsolódnak egymással, s ezt a követelményt pontosan a racionális vizsgálódási projekt diktálja.

6. Filozófusok és problémáik

Schwendtner szerint — ahogy már korábban idéztük — „az analitikus kollégák vissza- és rávetítik saját tevékenységükről való elképzeléseiket az egész filozófiatörténetre” (2006, 7–8), noha szerinte teljes félreértés a „valódi” filozófusok (Descartes, Leibniz, Kant stb.) tevékenységét az analitikus filozófiában bevett filozófiai problémákkal való foglalatossághozként értelmezni. Míg — mint mondja — az analitikus filozófusok ténélküli, lebutított részletproblémákkal foglalkoznak, addig a „valódi” filozófusok „égető szükségleteket foglalmaztak meg” (2006, 8), és míg az analitikus filozófusok „problémamezőkön legelésznek” (2006, 8), addig a valódi filozófusok „a világ, az ember, a megismerés, a praxis stb. kérdéseit összefüggésükben próbálták meg feltárni és értelmezni” (2006, 8).

A magunk részéről Schwendtner e tézisének tartjuk a leginkább elfogadhatatlanabbnak. Úgy gondoljuk ugyanis, hogy elképesztő felszíniességről és elfogultságról tanúskodik.

Állításunk az, hogy az a két kifejezés, hogy „filozófiai problémákkal foglalkozni” és „égető szükségleteket megfogalmazni filozófiai módon” egyáltalán nem zárják ki egymást. Az, hogy ki melyik megfogalmazást

választja, elsősorban vérmérséklet kérdése, és nem érinti a dolog lényegét.

A következő példákkal illusztrálnánk álláspontunkat. Descartes számára — mint köztudott — *égető szükséglet* volt az, hogy összeháttítse a mechanikus világszemléletét istenhitével, valamint azzal a nézetével, hogy a lélek halhatatlan (Cottingham 1992, 4). Könnyen belátható: e két nézet összeháttítése nehézségének *problémája* eredményezte azt a nézetét, hogy az emberi test mechanikus gépezet, de a lélek kiterjedés nélküli, pusztán a gondolkodás tulajdonságával rendelkező immateriális szubsztancia. (*Nota bene*: Hobbes történetesen nem hitt a lélek halhatatlanságában, s többek közt ennek köszönhetjük az elméről adott teljesen mechanikus, materialista elméletét.) Vagy Leibniz számára *égető szükséglet* volt, hogy összeháttítse egymással a hatóokságra épülő mechanikus szemléletét a célokságra épülő hagyományos gondviselésbe vetett hitével, a *probléma*, hogy e kétféle nézet nem egykönnyen békíthető össze, eredményezte Leibniz kevesek által elfogadott *praestabilita harmonia* elméletét (lásd például: Schmal 2006). Vagy Kant sok *égető szükségletének* egyik legégetőbbike az az *égető szükséglet* volt, hogy összeháttítse a newtoni mechanika determinisztikus felfogását az emberi szabadsággal mint az erkölcs lehetőségfeltételével, és e *problémával* való küzdelme eredményezte azt az tanítását, hogy az akarat szabadsága elgondolható annyiban, de csak annyiban, amennyiben az embert mint magában való dolgot tekintjük (Guyer 1992, 51–52).

Reméljük, hogy e három példa világosan megmutatja: a klasszikus, nagy filozófusok *égető szükségletei* is *éppen olyan filozófiai problémák*, mint amilyenekkel a kortárs filozófusok is foglalkoznak. Mert ugyebár miért is volna kevésbé *égető* az a filozófiai probléma, mellyel számos analitikus filozófus foglalkozik, hogy tudniillik az egyik oldalról úgy gondoljuk, hogy az emberi elme vonatkozásában a materialista / fizikalista ontológia helyes, és nincsenek nem fizikai létezők, másik oldalról azonban *égető szükségletünk* nem feladni azokat az értékeket (morális értékek, az ember mint öncél stb.), mely értékeket olyan filozófusoktól örököltünk és fogadtunk el, akik a maguk részéről távolról sem voltak materialisták.

Azt, hogy analógiánk Descartes, Leibniz, Kant, valamint a kortárs analitikus filozófusok tevékenysége között valóban fennáll, az a tény is alátámasztja, hogy hasonlóképpen, ahogy e három modern klasszikus filozófus esetében, a kortárs analitikus filozófusok esetében is valamilyen

természettudományos elkötelezettségünk vagy meggyőződésünk az, amivel valamilyen nem természettudományos elkötelezettségünket vagy meggyőződésünket össze kell hangolni. (A természettudományos és a hétköznapi perspektívák konfliktusával részletesen Thomas Nagel amerikai filozófus foglalkozik a *View from Nowhere* (1986), illetve *Az utolsó szó* (1997/1998) című könyveiben, valamint John Searle a már hivatkozott *Elme, nyelv és társadalom* című könyvében; az olvasó figyelmébe ajánlhatjuk még Robert Nozick *Invariances* (2001), valamint A. W. Moore *Points of View* (2000) című könyveit is.)

Továbbra is a kérdésfeltevések *tétjénél* maradva: az analitikus filozófusok közül kitűnő példa erre Bertrand Russell, akinek szabadgondolkodó nézetei miatt rágalomhadjáratban volt része, úgyhogy az 1940-es évek elején tanítani sem engedték őt a New York College-ban. A korabeli amerikai *Tablet* című lap Russellt a „pogányság filozófusa”-ként jellemezte, aki „Nagy-Britannia filozófiai anarchistája és erkölcsi nihilistája”, s akinek (némi huzavona után végül is visszavont) tanári kinevezése „brutális és inzultáló sokként érte New York régi lakosait és minden igazi amerikaiit” (Edwards 1969, 171).

A kontinentális filozófusok közül ehhez hasonló Martin Heideggerrel fordult elő abban az ellenkező előjelű esetben, amikor 1945 után nem engedték őt egy ideig katedrára lépni, mert egészen a világháború végéig meggyőződéses náci maradt — Philippe részletesen dokumentálja Heidegger háborús évek előtti/alatti magatartását, a létfilozófia és a fasiszta Németország aktuálpolitikai eseményeinek összefüggéseiről szóló nacionalista kijelentéseit, valamint náci vezetőkhez fűződő kapcsolatait (1998, 246–276). Emiatt úgy gondoljuk: egyáltalán nem baj, ha Heidegger bizonyos égető szükségleteit továbbra is jótékony homály borítja, s reméljük, Schwendtner nem rá gondol, amikor megjegyzi, hogy egyes filozófusokat kortársaik „olykor hajlamosak voltak üldözni” (2006, 8).

Szerintünk annak, hogy Schwendtner alapvető különbséget lát a klasszikus elődök és az analitikus filozófusok tevékenysége között, csak két oka lehet. Az egyik az, hogy vitapartnerünk nem eléggé tájékozott a jelenkori analitikus filozófia irodalmában, mert azt nem feltételezzük róla, hogy az általa „valódi”-nak tekintett filozófusok munkásságát sem ismeri. A másik lehetséges oka pedig az, hogy vitapartnerünk egészen egyszerűen konzervatív, amolyan ábrándos, múltba néző alkat, aki úgy

gondolja, hogy a múltban minden sokkal nagyszerűbb, elevenebb, s igazabb volt; a dolgoknak téje volt, nem úgy, mint manapság, különösen az analitikus filozófiában, melyben minden fontos emberi dolog felszínes, technikai problémává silányult. A magunk részéről nem kommentáljuk egyik magyarázatot sem.

Úgy gondoljuk továbbá, hogy igen negatív következménye van annak az álláspontnak, amely tagadja azt, hogy a filozófusok (beleértve az analitikusokat is, persze) a filozófia kezdetei óta nagyjából ugyanazokkal a problémákkal foglalkoznak. Ha ugyanis azt feltételeznénk, hogy nincsen folyamatosság a filozófiai kérdésfeltevésekben, hanem minden korszak más-más, egymástól különböző problémákra keresi a választ, akkor elég könnyen eljuthatnánk magának a filozófiának, de legalábbis a filozófiatörténeti tevékenység létjogosultságának megkérdőjelezéséhez. Alapvetően ugyanis egyetlen indokunk lehet arra, hogy nem eszmetörténeti érdeklődésből, hanem speciálisan filozófiai haszon reményében merüljünk el a filozófiatörténetben. Nevezetesen az, hogy bízunk abban, hogy a nagy elődöket legalábbis nagyrészt a mienkéihez hasonló kérdések foglalkoztatták. (Mondjuk annyira hasonlók, mint amennyire hasonlít egymásra Descartes démon-hipotézise (amely — *pace* Schwendtner — *igenis* az antik/reneszánsz szkeptikus érvek radikalizálásaként a tudás lehetőségének klasszikus problémájára adott választ készíti elő, hiszen Descartes tisztában volt az áthagyományozott filozófiai problémákkal (lásd Descartes 1637/1992: 21)) — és Hilary Putnam „agyak a tartályban” gondolat kísérlete (Putnam 1981).

Amit mondunk, elég jól meghatározza, hogyan érdemes és hogyan nem a filozófiatörténet nagy szereplőihez viszonyulni. Elismerni az elődök nagyságát bizonyosan nem jelenti például azt, hogy vallásos áhitattal kellene leborulnunk előttük, vagy hogy vissza kellene riadnunk attól, hogy megvizsgáljuk az érvek helyességét. Ők is esendő emberi lények voltak, akik bizony időnként tévedtek is, vagy elhamarkodottan foglaltak állást bizonyos kérdésekben. (Jellemző, hogy a kontinentális filozófiatörténészek tanulmányaiban gyakorlatilag sehol sem találjuk meg expliciten, határozottan kimondva, hogy egy nagy filozófus itt vagy ott tévedett volna.) Pedig e nagy filozófusok célja ugyanaz volt, mint a kortárs analitikus filozófusoké: érvényes, igaz kijelentéseket tenni a világról és az emberről, megfogalmazni a helyes cselekvés szabályait, és

e kutatásaik közben — ahogyan a kortárs filozófusok is — időnként tévútra vagy zsákutcákba tévedtek. Az álláspontjaikat, a különféle problémákra adott megoldásaikat azonban legtöbbször megindokolták, az indokláshoz pedig érvekre van szükség. Következésképpen érveiket és előfeltevéseiket kell igen gondosan megvizsgálni, melyhez elsősorban nem óriási történeti háttértudás, hanem logikai képzettség és az érvek elemzésében való jártasság szükséges. Ez a helyes út. Ha egy adott érv nem tűnik elfogadhatónak számunkra, megpróbálkozhatunk az átfogalmazásával, rejtett premisszákat kereshetünk hozzájuk. Ha azonban helyesnek tekintjük, összehasonlíthatjuk azzal, amit a témáról más régi, vagy kortárs filozófusok mondanak. (Minderről részletesen: Sorell—Rogers 2005.)

Végezetül meg kell jegyeznünk: mélységesen elutasítjuk azt a módot, ahogyan Martin Heidegger a klasszikus elődökhöz, például Kanthoz viszonyul. Heidegger ugyanis a metafizikai problematika szempontjából lényegében figyelmen kívül hagyva *A tiszta ész kritikájának* ismeretelméleti háttérét, az *a priori* szintetikus ítéletek jelentőségét, a königsbergi bölcset saját létfilozófiája előfutárának tekinti, a következő nevetséges konklúzióra jutva:

Alapvetően félreértjük [...] a *Tiszta ész kritikájának* szándékát, ha e művet „a tapasztalat elméleteként” vagy akár „a pozitív tudományok elméleteként” értelmezzük. *A tiszta ész kritikájának* semmi köze az „ismeretelmülethez” (1931/2000, 39).

Mindez annak fényében abszurd, hogy Kant világossá teszi: a matematikai és természettudományos ítéletek ismeretelméleti karakterének megfelelő jellemzése elengedhetetlen feltétele a kopernikuszi fordulat igazolásának (Philipse 1998, 130, Guyer 1992, 161–199, Bennett 1966, ch. 1, Kant 1781/1995, 51–72). Igaz, Heidegger maga is mentegetőzött később: „[ó]hatatlanul belebotlik az ember értelmezéseim erőszakoltságába [...]” (1931/2000, 19); „[a] Kant-könyv [...] egy bevezetés maradt a *Lét és időben* kezdeményezett létkérdéshez”. (1931/2000, 17). Ám tévedései és hiányosságai ellenére továbbra is jó könyvnek tartotta művét (hiszen feltehetően nem járult volna hozzá második *változatlan* kiadásához), s mint megjegyzi, „a gondolkodók mélyebben tanulnak abból, ami hiányzik” (1931/2000, 19).

Számunkra e könyv ezt a tanulságot nyújtotta: Heidegger Kant-értelmezése elrettentő példa arra, ahogyan *nem* volna szabad egy magára valamit is adó filozófusnak a filozófiatörténethez közelítenie: nevezetesen azzal a szándékkal, hogy saját homályosan körvonalazott ügye érdekében kisajátítson magának egy nagy gondolkodót.

Mindezt elsősorban csak azért jegyezzük meg, mert Schwendtner tanulmányában úgy fogalmaz, hogy „Heidegger »filozófiatörténeti« elemzései messze *túlmutatnak* az illető filozófia rekonstrukcióján” (2006, 9, kiemelés tőlünk, E .B., T .J.). Mi az efféle eljárást egészen másképp jellemeznénk...

7. Analitikus filozófia mint a tudományosság igényével fellépő elméletalkotás

E részt, melyben arra teszünk kísérletet, hogy megmutassuk, miért az analitikus filozófiát tekintjük a klasszikus filozófia örökösének, érdemes Schwendtner újabb tévedésével kezdeni, amelyben egyébként éppen bókol az analitikus filozófiának

Nem vitatom, hogy az analitikus filozófia sokat tett a filozófiai érvelés szabályainak kidolgozásáért, s kívülrőlként azt gondolom, hogy ez maradandó érdeme az analitikus filozófiának (2006, 13, kiemelés az eredetiben).

Sajnos e bókot vissza kell utasítanunk, és pedig azért, mert nem létezik olyasmi, mint speciális, egyedül a filozófiára jellemző érvelésmód, ennél fogva az analitikus filozófia nem tehetett semmit a szabályai kidolgozásáért. Frege (1879/1980) a modern logika kidolgozásával nagyon hatékony eszközt adott a filozófusok kezébe, amely óriási mértékben hozzájárult a filozófiai érvek és állítások szerkezetének tisztázásához, ám az új logika nem a filozófia privilégiuma volt, hiszen Frege eleve a matematikai bizonyítások tisztázása érdekében dolgozta ki fogalomírását.

Az analitikus filozófia ünnepelt gondolatkísérlet-módszere sem speciálisan filozófiai: gondoljunk csak Einstein liftjére, a Maxwell-démonra, Newton vödörösére vagy Schrödinger macskájára (Brown 2000).

S ha történetileg vizsgáljuk az eredetiség kérdését: Rawls (1971/1997) már említett „átgondolási egyensúly” módszere az *elenchus* szókratészi kérdezési módszerének továbbfejlesztése (Rawls 1971/1997, 73). Strawson (1966/2000) és mások pedig álláspontjuk alátámasztására kanti ihletű transzcendentális érveket használnak.

A logikus érvelés, a következetesség, csakúgy, mint a kritikus, nyitott gondolkodás nem sajátosan filozófiai, hanem általános intellektuális erények. Ha a helyes következtetés logikai fogalmából kiindulva érvelésen azt értjük, hogy valaki premisszákként felvett kiinduló állításokból, esetenként több köztes lépés közbeiktatásával eljut egy konklúzióig, akkor e tevékenység sikerességét a logika szabályai határozzák meg. A logika törvényeit Arisztotelész óta a középkorban és az újkorban is alaposan vizsgálták, s bár csakugyan a filozófia részeként, ne felejtjük el, hogy „filozófiá”-n akkoriban sokkal tágabb diszciplínát értettek, mint manapság, hiszen tartalmazta a korabeli, napjainkra önállósodott szaktudományokat. A logikai szabályok implicit betartása, az inkonzisztencia elkerülésére való törekvés elengedhetetlen feltétele nemcsak a filozófiai, hanem *minden* szisztematikusságra törekvő gondolkodásnak. Magyarországon az akadémiai besorolás szerint a logika még ma is a filozófia része, pedig Gottlob Frege munkássága óta külön tudományterületnek tekinthető, amely alapvetően a helyes következtetés fogalmának formális szempontból precíz meghatározásával foglalkozik, s ezzel összefüggésben a logikai, illetve matematikai célokra kifejlesztett formális nyelvek tulajdonságait vizsgálja. Azt is mondhatnánk: az analitikus filozófia a problémák világos elrendezése, a megfogalmazott kérdések tisztázása során kívülről, a logikából importálja a sztemdeket.

Analitikus filozófusokként — Karl Popperrel (1963) egyetértve — a nyugati intellektuális hagyományt, vagyis a tudományosság igényével fellépő elméletalkotást a legtágabb értelemben vett racionalista szellemű, kritikai hagyománynak tartjuk, melyben a világ megértése olyan tevékenység, amely megvizsgálja a reflektálatlanul elfogadott, magától értetődőnek tűnő, áthagyományozódott meggyőződéseinket, és csak azokat engedi át a rostán, amelyek kiállják a kritikai felülvizsgálat próbáját. E hagyomány a preszókratikusokkal kezdődött, és Platón éppúgy beleillik, mint Descartes, Leibniz, Kant vagy Russell (Williams 200, 5). E kritikai tradíció problémacentrikusságának fényes bizonyítéka,

hogy a filozófiáról története során egész problématerületek váltak le és váltak önálló tudományokká, így a korábban természetfilozófiának nevezett természettudományok, a pszichológia, a szociológia, a számítástechnika, a mesterséges intelligenciakutatás, sőt ezzel összefüggésben megjegyzendő, hogy magának a kognitív tudománynak is filozófiai gyökerei vannak. Nincs semmi szégyellni- vagy titkolnivaló abban, hogy az analitikus filozófia e tág értelemben a felvilágosodás szellemi hagyományának gondolati örököse (Pettit 1993, 7).

Az ilyen tág értelemben vett kritikai racionalitásnak vannak ugyan korlátai, és persze vannak kritikusai is, mi azonban mégis úgy véljük: nincsen komolyan vehető alternatívája. Az ész irányítása nélkül az olyasféle „vezérmotívumok”, mint a vallásos hit, intuíció, érzelmek stb. mind-mind fanatizmushoz vezetnek (Grayling 2001, 156).

Mindezek alapján, ha nem is érthetünk egyet teljesen vele, mivel kicsit azért elhamarkodottnak tartjuk értékelését, mégis megértjük Philipse hevületét és motívumait, aki Heidegger retorikai stratégiai fogásainak tárgyalását így fejezi be:

Heidegger sokszor kifejezte a kritikai diszkusszió iránti megvetését. Azt mondta, hogy aki a cáfolatok keresésén fáradozik, soha nem lesz képes eljutni egy gondolkodó útjára, és hogy a kritizálásra való késztetés a kicsinyesség ama megnyilvánulásai közé tartozik, amelyek a tágabb közönség szórakozás iránti igényét elégítik ki.

A „Brief über den Humanismus”-ban ezt írja: „minden cáfolat bolondság a lényegi gondolkodás területén”, és az 1951–52-es előadásai során azt mondta, hogy a világosságra és az egyértelműségekre való törekvés igénye a technológia tartományába tartozik. Az ilyen állításokra vállrándítással is válaszolhatnánk, és tekinthetnénk őket úgy, mint Heidegger kétségbeesett kísérleteit arra, hogy megmentse igencsak kétségbe vonható gondolatait a kritikáktól. Az angolszász világban a legtöbb filozófus egyetért abban, hogy a kritikai diszkusszió a gondolatok tisztázásának és tesztelésének egyik lényeges módja. Úgy tűnik azonban, hogy az európai kontinensen Heideggernek a kritikai diszkussziót elutasító retorikai manővere sikeres volt. Egy helyesen vett filozófiai perspektívából nézve, Martin Heidegger hatása az európai filozófiában ahhoz a romboláshoz hasonlít, amelyet a második

világháború végzett az európai kontinensen. A felvilágosodás szülőhelyét megszállta egy forradalmi, ám mégis reakciós hatalom, amelynek célja, hogy a felvilágosodás nyílt és kritikai beállítódását felváltsa a totalitárius és tekintélyelvű gondolkodással (1998, 315).

8. Befejezés

Schwendtner és azok, akiket meggyőzött érvelése, valószínűleg azt fogják mondani, hogy alapvetően félreértettük cikke mondanivalójának a lényegét, ugyanis — mondják majd — vitapartnerünk másféle értelemben beszél előfeltevésekről, emberi praxisról, problémákról és égető szükségletekről, mint ahogyan mi tettük. Ha ez tényleg így van, akkor arra kérjük Schwendtner és azokat, akiket meggyőzött érvelése, hogy magyarázzák el, milyen értelemben értik e szavakat. Mi igyekeztünk e szavakat hétköznapi értelmükben használni.

Schwendtner tanulmányában nem hoz példákat, álláspontját alátámasztandó nem utal más szerzőkre. Feltűnően nem hivatkozik olyan kontinentális filozófusokra, akik akár csak kezdeményszinten is, de foglalkoztak volna analitikus filozófusok érveinek elemzésével, sem pedig olyan analitikusokra, akik a kontinentális szerzők érveit vizsgálták, noha — mint arra utaltunk — manapság se szeri, se száma az ilyen elemzéseknek. Ez szerintünk szokatlan dolog, tekintve, hogy a nyugati filozófiai-tudományos tradícióban dolgozó szerzők általában sűrűn hivatkoznak más kutatók eredményeire saját álláspontjuk alátámasztása vagy pontosabb kifejtése érdekében. Talán nem feleslegesen.

Mi úgy gondoljuk, hogy a filozófiában a mások nézeteire való átgondolt, kritikai reflexiónak különösen nagy a jelentősége. Ennek egyik okát abban kereshetjük, hogy a filozófia — legalábbis angolszász nyelvterületen — mára nagymértékben *kollektív* vállalkozássá vált, amelyben az egyes részterületeket kutató kollégák intenzív eszmecserét folytatnak egymással. Egy másik indok, hogy az így tekintett filozófiai tevékenység során viszonylag ritkán fordul elő, hogy valaki egy filozófiai probléma teljesen új megoldási javaslatával áll elő, sokkal inkább az jellemző (mint ahogy arra Rescher kapcsán már utaltunk), hogy korábban már előterjesztett megoldási javaslatokat dolgoznak ki még részletesebben, és újabb érveket hoznak fel

alátámasztásukra, vagy a velük inkompatibilis megoldáskísérletek ellen. Mindehhez természetesen fontos a terminológia nagyfokú egységessége, mint ahogy az az elvárás is, hogy a szavak megszokott használatától való eltéréseket meg kell indokolni.

Ezért ha valaki „igazi” filozófiának mondjuk a Heidegger késői tanulmányainak bódítóan tömény szómágiája bűvöletében, netán Derrida ezoterikus nyelvezetén íródott értekezéseket, interpretációkat tartja, akkor biztosra veheti, hogy ennek elérése az analitikus filozófusok számára lehetetlen. Azt azonban lehetségesnek, bár igencsak valószínűtlennek tartjuk, hogy egyszer majd sikerül az előbb említett szerzők szóban forgó írásait az analitikusok, fenomenológusok, hermeneuták számára egyaránt elfogadható módon interpretálni. Erre bizonyára szükség lenne ahhoz, hogy konstruktív párbeszéd indulhasson közöttük, hiszen bármely filozófus interpretációjának előfeltétele, hogy mondanivalóját meg lehessen fogalmazni világos, áttekinthető köznyelvi formában az átlagos filozófiai képzettségű olvasó számára is. Ahogy ugyanis John Searle írja: amit a filozófusok nem képesek világosan elmondani, azt ők maguk sem értik (1983, x).

Irodalom

- Allen, Richard and Smith, Murray (eds.) (1997): *Film Theory and Philosophy*, Oxford: Clarendon Press.
- Apel, Karl-Otto (1967/1997): „Wittgenstein és Heidegger. A lét értelme és a metafizika értelmetlensége”, in: *Kortárs német filozófusok*, Debrecen: KLTE Filozófiai Intézete, pp. 128–193.
- Armstrong, David (1978): *Universals and Scientific Realism, Vol. II. A Theory of Universals*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Armstrong, David (1989): *Universals: An Opinionated Introduction*, Boulder, Colo.: Westview Press.
- Armstrong, David (1997) *A World of States of Affairs*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Audi, Robert (1999) „Moral Knowledge and Ethical Pluralism”, in John Greco and Ernest Sosa (eds.): *The Blackwell Guide to Epistemology*, Oxford: Blackwell, pp. 271–302.

- Ayer, Alfred Jules (1973): *The Central Questions of Philosophy*, London: Penguin Books.
- Bell, David (1991): *Husserl*, London: Routledge.
- Bennett, Jonathan (1966): *Kant's Analytic*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Blackburn, Simon (2003): „Metaphysics“, in Nicholas Bunnin and Eric P. Tsui-James (eds.): *The Blackwell Companion to Philosophy*, Oxford: Blackwell, pp. 61–89.
- Boyd, Richard (1982): „Scientific Realism and Naturalistic Epistemology“, in *PSA* 80. Vol. 2, East Lansing: Philosophy and Science Association, pp. 613–62.
- Brown, James Robert (2000): „Thought Experiments“, in W. H. Newton-Smith (ed.): *A Companion to the Philosophy of Science*, Oxford: Blackwell, pp. 528–31.
- Caws, Peter (1979): *Sartre*, London: Routledge.
- Churchland, Paul M. (1981/1991): „Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes“, in David M. Rosenthal (ed.): *The Nature of Mind*, New York, Oxford: Oxford University Press, pp. 601–12.
- Churchland, Patricia S. (1986): *Neurophilosophy*, Cambridge, Mass.: MIT Press/Bradford Books.
- Churchland, Patricia Smith (2002): *Brainwise. Studies in Neurophilosophy*, MIT Bradford Books.
- Cottingham, John (2002): *On the Meaning of Life*, London: Routledge.
- Cottingham, John (ed.) (1992): *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Crane, Tim (2005): „The Problem of Perception“, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/perception-problem/>
- Critchley, Simon (1992): *Ethics and Deconstruction: Derrida and Levinas*, Oxford: Blackwell.
- Currie, Gregory (1995): *Image and Mind: Film, Philosophy and Cognitive Science*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Danto, Arthur C. (1964): „Nietzsche“, in D. J. O'Connor (ed.): *A Critical History of Western Philosophy*, New York: The Free Press, pp. 384–401.
- Davidson, Donald (1967): „The Logical Form of Action Sentences“, in Rescher, N. (ed.): *The Logic of Decision and Action*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, pp. 81–95.

- Davidson, Donald (1984/2001): „The Method of Truth in Metaphysics”, in: *Inquires into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press, pp. 199–215.
- Dennett, Daniel (1995/1998): *Darwin veszélyes ideája*, Budapest: Typotex.
- Descartes (1637/1992): *Értekezés a módszerről*, Budapest: Ikon Könyvkiadó.
- Deutsch, David (1998): *The Fabric of Reality*, London: Penguin.
- Dummett, Michael (1993): „Realism”, in: *The Seas of Language*, Oxford: Clarendon Press, pp. 230–276.
- Dummett, Michael (1991/2000): *A metafizika logikai alapjai*, Budapest: Osiris Kiadó.
- Edwards, Paul (1969): „How Bertrand Russell was Prevented from Teaching at City College, New York”, in Bertrand Russell (1969) *Why I am not a Christian*, Appendix, London: Unwin, pp. 170–204.
- Eszes Boldizsár — Tózsér János (2005): „Mi az analitikus filozófia?”, *Kellék* pp. 45–71.
- Feyerabend, Paul (1963): „Mental Events and the Brain”, *Journal of Philosophy* 40, pp. 295–6.
- Forster, M. R. (2000): „The Hard Problems in the Philosophy of Science”, in R. Nola and H. Sankey (eds.): *After Popper, Kuhn & Feyerabend*, Dordrecht: Kluwer. <http://philosophy.wisc.edu/~forster/papers/Kuhn.htm>
- Foster, John (1982): *The Case for Idealism*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Foster, John (2000): *The Nature of Perception*, Oxford: Oxford University Press.
- Freeland, Cynthia and Wartenberg, Thomas E. (1995): *Philosophy and Film*, New York: Routledge.
- Frege, Gottlob (1879/1980): „Fogalomírás” in: *Logikai vizsgálódások. Válogatott tanulmányok*, Budapest: Osiris Kiadó, pp. 17–82.
- Fumerton, Richard (1995): *Metaepistemology and Skepticism*, Lanham: Rowman & Littlefield.
- Gettier, Edmund (1963/2002): „Lehet-e a tudás igazolt hit?”, in: Forrai Gábor (szerk.): *Mikor igazolt egy hit?*, Budapest: Osiris — Láthatatlan Kollégium, pp. 31–3.
- Glendinning, Simon (2006): *The Idea of Continental Philosophy*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Guyer, Paul (1992): *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Grayling, A. C. (1992): „Transcendental Arguments”, in Jonathan Dancy and Ernest Sosa (eds.): *A Companion to Epistemology*, Oxford: Blackwell, pp. 506–09.
- Grayling, A. C. (2001): *The Meaning of Things. Applying Philosophy to Life*, London: Phoenix.
- Hannay, Alastair (1982): *Kierkegaard*, London: Routledge.
- Hare, R. M. (1991): „Universal Prescriptivism”, in Peter Singer (ed.): *A Companion to Ethics*, Oxford: Blackwell, pp. 451–463.
- Heidegger, Martin (1931/2000): *Kant és a metafizika problémája*, Budapest: Osiris Kiadó.
- Honderich, Ted (ed.) (2005): *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Horgan, Terence (1978): „The Case Against Events”, *Philosophical Review* 87, pp. 28–47.
- Inwagen, Peter van (1998): „The Nature of Metaphysics” in (eds.): Stephen Laurence and Cynthia Macdonald, *Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics*, Oxford: Blackwell, pp. 11–21.
- Inwood, Michael (1983): *Hegel*, London: Routledge.
- Jackson, Frank (2000): *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*, Oxford: Oxford University Press.
- Janaway, Christopher (1989): *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Kant, Immanuel (1781/1995): *A tiszta ész kritikája*, Budapest: Ictus Kiadó.
- Keeley, Brian L. (2000): „A konspirációs elméletekről”, *Holmi* 11, pp. 1371–86.
- Klemke, E. D. (ed.) (2000): *The Meaning of Life*, 2nd edn., Oxford: Oxford University Press.
- Kripke, Saul (1971/2004): „Azonosság és szükségszerűség”, in Farkas Katalin és Huoranszki, Ferenc (szerk.) *Modern metafizikai tanulmányok*, Budapest, ELTE Eötvös Kiadó, pp. 39–68.
- Kripke, Saul (1980): *Naming and Necessity*, Oxford: Blackwell.
- Kuhn, Thomas (1970/1999): *A tudományos forradalmak szerkezete*, Budapest: Osiris Kiadó.
- Künne, Wolfgang (2003): *Conceptions of Truth*, Oxford: Oxford University Press.

- LaFollette, Hugh (2000): *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Oxford: Blackwell.
- Lewis, David (1983/1998): „New Work for a Theory of Universals”, in Stephen Laurence and Cynthia Macdonald (eds.) *Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics*, Oxford: Blackwell, pp. 163–97.
- Lewis, David (1986): *On the Plurality of Worlds*, Oxford: Blackwell.
- Lewis, Hahn E. (ed.) (1997): *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Illinois, La Salle: Open Court.
- Lipton, Peter (1991): *Inference to the Best Explanation*, London: Routledge.
- Lónyai Mária (ed.) (1981): *Tények és értékek. A modern angolszász etika irodalmából*, Budapest: Gondolat Kiadó.
- Martin, Michael (2002): „The Transparency of Experience”, *Mind and Language* 17, pp. 376–425.
- Martin, Michael (2004): „The Limits of Self-Awareness”, *Philosophical Studies* 120, pp. 37–89.
- Melnyk, Andrew (2003): *A Physicalist Manifesto: Thoroughly Modern Materialism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- McNamee M. and Parry S. J. (1998): *Ethics and Sport*, London: Macmillan.
- Millikan, Ruth (1984) *Language, Thought and Other Biological Categories*, Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Moran, Dermot (2000): *Introduction to Phenomenology*, London: Routledge.
- Moore, A. W. (2000): *Points of View*, Oxford: Oxford University Press.
- Morgen, W. P. (1994): *Leftist Theories of Sport: A Critique and Reconstruction*, Chicago: Chicago University Press.
- Moser, Paul (1999): „Metaphilosophy”, in Robert Audi (ed.) *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 487.
- Nagel, Thomas (1979): *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nagel, Thomas (1986): *The View from Nowhere*, Oxford: Oxford University Press.
- Nagel, Thomas (1997/1998): *Az utolsó szó*, Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Nozick, Robert (1981): *Philosophical Explanations*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- Nozick, Robert (2001): *Invariances*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Papineau, David (1993): *Philosophical Naturalism*, Oxford: Oxford University Press.
- Passmore, John (1961): *Philosophical Reasoning*, New York: Basic Books Inc.
- Pettit, Philip (1993): „The Contribution of Analytical Philosophy”, in Robert E. Goodin and Philip Pettit (eds.): *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Oxford: Blackwell, pp. 7–38.
- Philipse, Herman (1998): *Heidegger's Philosophy of Being: A Critical Interpretation*, New Jersey: Princeton University Press
- Platón (1984): *Phaidón, Platón összes művei I. kötet*, Budapest: Európa Kiadó, pp. 1019–1119.
- Popper, Karl (1963): „Towards a Rational Theory of Tradition”, in: *Conjectures and Refutations*, London: Routledge, pp. 120–135.
- Priest, Stephen (1998): *Merleau-Ponty*, London: Routledge.
- Putnam, Hilary (1981): „Brains in a Vat”, in: *Reason, Truth and History*, ch. 1, Cambridge: Cambridge University Press.
- Quinton, Anthony (2005): „Analysis”, in Ted Honderich (ed.): *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, pp. 28–9.
- Rawls, John (1971/1997): *Az igazságosság elmélete*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Ramsey, William (1991): „Where Does the Self-Refutation Objection Take Us?”, *Inquiry* 33, pp. 453–65.
- Rescher, Nicholas (1973): *Conceptual Idealism*, Oxford: Basil Blackwell.
- Rescher, Nicholas (2006): *Philosophical Dialectics. An Essay in Metaphilosophy*, New York: State University of New York Press.
- Rey, Georges (1983): „A Reason for Doubting the Existence of Consciousness”, in R. Davidson, G. Schwartz and D. Shapiro (eds.) *Consciousness and Self-Regulation* Volume 3, New York: Plenum, pp. 1–39.
- Rey, Georges (1988): „A Question About Consciousness”, in H. Otto and J. Tuedio (eds.): *Perspectives on Mind*, Dordrecht: Reidel, pp. 5–24.
- Robinson, Howard (1994): *Perception*, London: Routledge.
- Rorty, Richard (1965): „Mind-Body Identity, Privacy and Categories”, *Review of Metaphysics* 19, pp. 24–54.

- Rorty, Richard (1970): „In Defense of Eliminative Materialism”, *Review of Metaphysics* 24, pp. 112–21.
- Rorty, Richard (1979): *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press.
- Russell, Bertrand (1905/2005): „A denotálásról”, *Világosság* 2005/12., pp. 5–16.
- Salmon, Wesley C. (1990): „Rationality and Objectivity in Science, or Tom Kuhn Meets Tom Bayes”, in W. Savage (ed.) *Scientific Theories*, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 175–204.
- Schacht, Richard (1983): *Nietzsche*, London Routledge.
- Schmal Dániel (2006): *Természettörvény és gondviselés: egy filozófiai és teológiai kérdés a korai felvilágosodásban*, Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Schwendtner Tibor (2006): „Analitikus versus kontinentális filozófia”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1–2., pp. 1–15.
- Scruton, Roger (2004): *Modern Philosophy: An Introduction and Survey*, London: Pimlico.
- Scruton, Roger (1986): *Sexual Desire. A Philosophical Investigation*, New York: Weidenfeld and Nicholson.
- Searle, John (1983): *Intentionality*, Cambridge: Cambridge University Press
- Searle, John (1998/2000): *Elme, nyelv és társadalom. A való világ filozófiája*, Budapest: Vince Kiadó.
- Smith, David A. (2002): *The Problem of Perception*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Smith, Michael (1991): „Realism”, in Peter Singer (ed.): *A Companion to Ethics*, Oxford: Blackwell, pp. 399–420.
- Soble, Alan (1997): *The Philosophy of Sex. Contemporary Readings*, Lanhan: MD.
- Sorell, T. and Rogers, M. (2005): *Analytical Philosophy and the History of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Sprigge, T. L. S. (1983): *A Vindication of Absolute Idealism*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Strawson, Peter F. (1966/2000): *Az érzékelés és a jelentés határai*, Budapest: Osiris Kiadó.
- Stich, Stephen (1983): *From Folk Psychology to Cognitive Science*, Cambridge, Mass.: Bradford Books/MIT Press.

- Szabó E. László (2003): *A tudomány kifinomult filozófiai problémáitól egy fejletlen tudós-etológiáig*, http://philosophy.elte.hu/leszabo/tudomanyfilozofia/1_fil2klub/
- Tózsér János (2005): „The Content of Perceptual Experience”, in Gábor Forrai and George Kampis (eds.) *Intentionality: Past and Future*, Amsterdam/New York: Rodopi, pp. 91–109.
- Westerhoff, Jan (2005): *Ontological Categories*, Oxford: Clarendon Press.
- Williams, Michael (2001): *Problems of Knowledge*, Oxford: Oxford University Press.
- Wittgenstein, Ludwig (1918/1989): *Logikai-filozófiai értekezés*, Budapest: Akadémiai Kiadó.

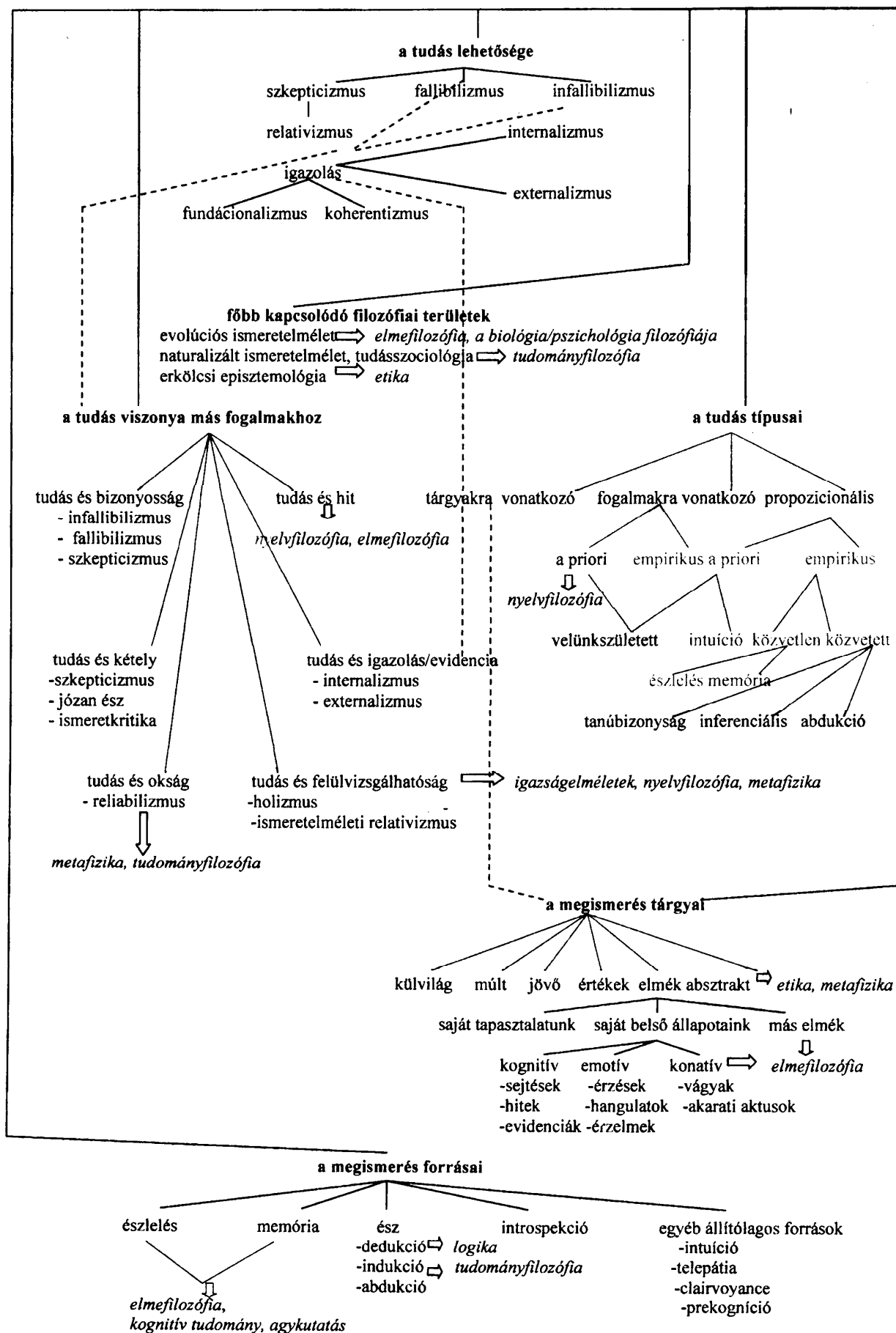
SUMMARY

Analytic Philosophy what it is and is not

This follow-up article is at once a response to Tibor Schwendtner's study „Analytical versus Continental Philosophy” (*Magyar Filozófiai Szemle*, 2006), and an elaboration of our earlier arguments on the same topic („What is Analytical Philosophy?”, *Kellék*, 2005). We argue that, contrary to Schwendtner's claims, (1) ana-

lytical philosophy cannot be considered a „normal science” in the Kuhnian sense of the term, (2) this kind of philosophy does indeed try to understand the world as a whole while systematically reflecting on its own presuppositions and also on the meaning of life, (3) we should regard analytical philosophy as the heir to the legacy of classical philosophy.

ISMERETELMÉLET



ÉS HOVA ÁLLJANAK A BELGÁK?*

Hozzászólás az analitikus-kontinentális vitához

FARAGÓ-SZABÓ ISTVÁN

Eszes Boldizsár Tőzsér Jánossal írt cikkében¹ vehemens támadást intézett a kontinentális filozófia ellen. Hozzászólásom időpontjáig két válasz (Schwendtner Tibor, Ullmann Tamás) és egy felelet (a szerző-páros Schwendtner cikkére írt riposztja) hozzáférhető.² Az alábbiakban Schwendtner *egy bizonyos* kitétel-sorára, és Ullmann *néhány* megállapítására reagálok, a megjelenéshez képest fordított sorrendben. Célom nem egy rendszeres álláspont kifejtése, habár kritikai észrevételeim során — épp csak a szükséges mértékben — néha pozitív megállapításokra is támaszkodom.

I.

Ellentétben Schwendtner metafizikai, tudásszociológiai és tudománypolitikai megfontolásaival Ullmann *filozófiai* ellenvetéseket hangoztat, mi több, érvel is. Rortyt követve állítja, hogy az analitikus

* Köszönettel tartozom Kertész Gergelynek, Schmal Dánielnek, Bárány Tibornak és Méder Zsombornak a cikkhez fűzött észrevételeikért.

¹ „Mi az analitikus filozófia?” *Kellék*, 2005, 27–28, 45–73. o.

Mindkét válaszcikk a *Magyar Filozófiai Szemlében*: Schwendtner Tibor „Analitikus versus kontinentális filozófia”, 2006/1–2, 50. évfolyam, 1–17.; Ullmann Tamás „Analitikus és kontinentális filozófia”, 2006/3–4, 227–253. Az Eszes—Tőzsér viszontválasz csupán körözünyként érhető el, de az itt következőkben e cikkekre nem kívánok reagálni. (Lásd jelen számunk 75–107. o., — A szerk.)

filozófia racionális, érvelő jellege mögött feltáratlan, nem-racionális előítéletek tömege húzódik meg, amire — Fülessel szólva — „van, aki nem tud és van, aki nem akar” reflektálni. Ezek azután, mint az a bizonyos csontváz a szekrényben, folyamatosan ott kísértének minden filozófiai elemzésükben (1 rész, 3–4 o.). A szerzőpáros bizonyval válaszol majd arra, megalapozottak-e Ullmann megfontolásai. Jómagam ezek közül csupán a józan észzel kapcsolatos megjegyzéseket veszem közelebből szemügyre³. Ezután aggályaimnak adok hangot néhány pozitív megállapításával kapcsolatban.

1. Érdeemes azzal kezdeni, amiben Ullmann-nak feltétlenül igaza van: a józan ész az analitikus filozófián belül kitüntetett szereppel rendelkezik. Mélységesen téved viszont abban, hogy *mi* a józan ész. Áldozatul esik annak a kis hazánkban honos (és alapjában véve Hegeltől eredeztethető) elképzelésnek, amely — ugyancsak leereszkedő módon — a józan észzt igazolhatatlannak, dogmák gyűjteményeként kezeli, vagy azonosítja akár a köznapi ember, akár a „gentleman”/művelt ember megfelelőbezzhetetlennek gondolt meggyőződéseivel, alkalmasint pedig a természettudományokkal hozza hírbe. Az analitikusokról állítja, hogy szerintük

ezt és ezt a meggyőződést nem kell felülvizsgálni, sőt még csak megvizsgálni sem, mert a „józan ész” igazolja⁴

Vagy:

A hétköznapi *tudás*, a műveltek *meggyőződései*, a tudomány, mint óriásira duzzadt józan ész és végül a józan eszük alapján az analitikus filozófiát

³ Noha a bevallatlan előítéleteket „egymásra épülőnek” tekinti, a józan észst mint legalább „látszólag” különállót említi, miután ebben testesülnek meg leginkább a feltáratlan előítéletek. (239.)

⁴ Az Ullmann által pozitív példaként emlegetett Wittgenstein valóban mond valami *ilyesmit*, bár épp fordított előjellel, nevezetesen, hogy a józan ész maga nem szorul igazolásra. Lásd alább.

választók józan esze — a *common sense*-nek ezek a formái döntő befolyással vannak az analitikus állásfoglalásokra.⁵

Továbbá:

[H]a a józan ész a mindenkori kultúrák átlagolható, tehát végső soron antropológiai állandónak tekinthető *meggyőződés*halmaza lenne, akkor valóban az lenne a legjobb, ha minden esetben a józan észre támaszkodnánk.” (Az idézetek: 239–240. — kiemelés tőlem — F. Sz. I.)

Ezekben a passzusokban csak közvetve fontos, amit a szerző állít. Lényegesebb, amit sugall: a józan ész a *tudás* valamelyik esete, vagy *meggyőzések* valamiféle konglomerátuma. Nincs szándékomban fogadatlan prókátorrá lenni, de bizonyos, hogy az analitikusok rögvest kiközösítenék azt, aki ilyesfajta dőreséggel hozakodna elő. Persze akadtak az analitikus filozófia előfutárai közt, akik a józan ész állításokban is rögzíthető téziseknek tekintették, de még ők is élesen elkülönítették ezeket változékony és ingadozó hiteinktől, véleményeinktől vagy meggyőződéseinktől — épp azzal, hogy amazok státusa szilárd — ellentétben az utóbbiakéval. Pl. Thomas Reid olyasfajta ítélőképessekként gondolja el, amely ügyes-bajos dolgaink, diszkuszióink lebonyolításainak előfeltétele; mihielyt azonban a megalapozó alapelvek lajstromozására kerít sort, nagyon is vitatható téziseket említ. George Edward Moore, a józan ész filozófiájának másik apostola némileg hasonlóan jár el. Különböző műveiben a józan ész alkotó kontingens állítások különböző listáival áll elő, amelyeket meghatározott kontextusokban — pl. jelen időben, önmagunkról állítva — nem tagadhatunk, és ezáltal válnak szükségszerűvé.

⁵ Érintőlegesen sem kívánok foglalkozni Ullmann azon állításával, miszerint a tudomány a józan ész meghosszabbításaként fogható fel. Csak felhívnam a figyelmét, hogy manapság is óriási csaták dúlnak azon kérdés körül, hogyan viszonyul a tudományok által preferált világszemlélet a köznapi szemlélethez, és hogy épp a természettudósok radikálisan tagadják a köznapi szemléletben rejlő ontológia megalapozottságát.

Wittgenstein az *Über Gewissheit*ban⁶ Moore e fontos meglátását továbbfejlesztve jutott arra a mérvadó felismerésre — amit azután kortársai és követői részleteztek és finomítottak⁷ —, hogy a józan ész egyfajta konceptuális séma, amelynek keretei között — különböző stratégiákat alkalmazva — pl. igazolunk vagy tagadunk, megerősítünk vagy kétségbe vonunk meggyőződéseket, megítéljük embertársaink képességeit és véleményeit. Más szóval, ez az előfeltétele annak, hogy akár igaz, akár hamis megállapításokat tegyünk, vagy korrigáljuk megnyilvánulásainkat. A séma maga azonban nemcsak hogy nem igényel további bizonyítékokat, de sem alátámasztani, sem kétségbe vonni nem lehet, hisz ez képezi bármiféle racionális kételkedés vagy igazolás alapját. Nincs az az elmélet, amely képes lenne rávenni bennünket, hogy másfajta szabályokat követve gondolkodjunk, s ezért a létüket tagadó filozófusok sem képesek kivonni magukat hatályuk alól, mikor épp nem filozófálnak. Hume erre céloz, „mikor a metafizikai spekulációkkal szembeni gyógyírt keresve állítja: „Ráébredek, hogy engem is ugyanaz a parancsoló erő hajt élni, beszélni és cselekedni, mint a többi embert az élet megszokott foglalatosságai közepette.”⁸

E keret nem valamiféle antropológiai adottság, nem természeti-szükségyszerű adottság, és különösképpen nem logikailag szükségyszerű. Ha lassan is, de változik, — aligha a metafizikai elméletek hatására. Banalítás, hogy másfajta dolgokat tekintettek evidenciának pl. a XV.

⁶ Ludwig Wittgenstein: *Über Gewissheit* (vö. 105, 110, 117, 124, 140–142, 151–152, 155, 156, 192, 205, 279 § stb. — a fordítás nehézségei miatt az egyszerűbben visszakereshető §-számokat adom meg). Mindazonáltal — ahogy Altrichter Ferenc „A bizonyosság enigmái” című cikkében (*Észérvek az európai hagyományban*, Atlantisz, 1993, 357–383) felhívta a figyelmet rá (365–370) — Wittgenstein álláspontja a konceptuális sémával összefüggő fundamentum kérdésében (sem) egyértelmű. Az alábbi értelmezésében e cikkekre is támaszkodtam.

⁷ Pl. Ryle *A szellem fogalmában* (1947) a karteziánus dualizmus bírálátán keresztül mutatta meg, hogy működik a józan ész fogalmi keretként. Némileg teoretikusabban Peter Friderick Strawson az *Individuals*ben (Anchor Books, N.Y. 1963) fejtette ki a konceptuális szabályok tanát.

⁸ *Értekezés az emberi természetről*, Akadémiai Kiadó, 2006, *Filozófiai írók tára*, III., 262.

században és mást manapság. Kevésbé triviális viszont azt állítani, hogy átalakult a konceptuális séma, amiben az evidenciákat értelmezzük — pl. változott az a *mód*, ahogy elfogadjuk vagy elvetjük őket stb. Terjedelmi okokból sajnos még csak érinteni sem tudom azokat a kérdéseket, hogy (1) miben áll a fogalmi séma *módjának* változása, pláne, hogy minek a hatására változik meg, és (2) azt a még alapvetőbb kérdést, hogy miképp lehetséges *szükségszerű módon* viselkednie egy keretnek, amely természeténél fogva kontingens. De nem is szükséges. A fentiek is elégségesek annak belátásához, hol tévedt el a szerző. Az, ami vélemények, hitek, igaz vagy hamis állítások megtételének előfeltétele, a józan ész, önmaga *nem lehet* meggyőződés, hit, vagy vélemény. Ezt feltételezni *regressus ad infinitumra* vezet. Eszembe se jut állítani, hogy a józan észre vonatkozó filozófiai tanítás valamiféle megfellebbezhetetlen, örök igazság⁹, de az bizony megfordult a fejében, hogy mielőtt elvetjük, nem árt tisztázni, mit is adunk fel.

2. Ullmann nézeteinek pozitív kifejtését a következő megállapítás-sorozattal indítja (1)

A fenomenológia „alapítógesztusa” nem pusztá módszertani bíbelődés, hanem annak felismerése, hogy a gondolkodás legelevenebb szükséglete a hallgatólagoz előítéletekkel való leszámolás. [...] Vagyis a józan ésszel és a metafizikával egyaránt szakítani kell. Ez radikális szemléletváltást jelent. Nem lehet mellette érvelni, mert minden érvelés valamilyen meggyőződésre támaszkodik: a meggyőzések feladása mellett nem szólnak érvek, hiszen minden lehetséges érv valamilyen meggyőződésre épít. (241.)

Rögtön szeretném figyelmét felhívni, hogy utolsó mondata egy szabályos szillogizmus. A „szakítás” filozófiátlan gesztusa mellett tehát mégiscsak *érvel*, így gondolatmenete öncáfoló. Ha e kisikláson túl is

⁹ Lásd pl. Demeter Tamás cikkét „Mi a népi pszichológia” Gervai-Kovács—Lukács-Racsmány [szerk.]: *Az ezer arcú elme. Tanulmányok Pléh Csaba 60. születésnapjára*, Akadémiai, Budapest 2005), amelyben megkérdőjelezi cselekvéseink magyarázatára kialakult ún. „népi szociológiai” magyarázatok (ezek pl. a józan ész egyik lehetséges funkciójának szerepét tölténék be) prediktív és explanatív jellegét.

tesszük magunkat, azon a kategorikus kitételén már bajosan, hogy minden érvelés valamilyen meggyőződésre támaszkodik. Ha az ifjú apa minap született gyermekéről állítja, hogy kifogástalanul eljátszotta Mendelssohn hegedűversenyét, vagy hogy jártas a relativitás-elméletben, felhívnam a figyelmét, hogy lehetetlenséget állít, ám felhívásomban semmiféle meggyőződésre nem építek — azon túl, hogy elfogadott szabályokra támaszkodva használom kifejezéseimet.¹⁰ És ugyanígy, semmiféle hithez vagy meggyőződéshez nem szükséges igazodnom, mikor beszélgető partneremet óva intem attól, hogy ellentmondásos állításokat tegyen.

Persze, ez csak afféle kekeckedés. Ha Ullmann szakítani akar, ez nem fogja visszatartani. A 2/6. szakaszban még radikálisabban fogalmazza meg a követelést. Az analitikus filozófia egyfajta „természetes beállítódást” követ, reflektálatlanul igazodva a hétköznapi józan ész és a tudomány meggyőződéseire. Ezzel szemben:

A fenomenológia és a rokon irányzatok alapkövetelménye a fordulat, vagyis a természetes beállítódás feladása és egy filozófiai, reflexív beállítódás felvétele [...] És mi a fordulat? Annak belátása, hogy a filozófia nem is lehet

¹⁰ Minthogy e kitélt igen fontosnak gondolom, fontosnak gondolom azt is megemlíteni, hogy néhány kiváló kollégám (Kertész Gergely, Méder Zsombor) vitathatónak tartja e megállapításomat. Úgy gondolják, hogy itt mégiscsak jelen vannak bizonyos háttérhitek. Egy háttérhit lényege, hogy lehetséges valamiféle empirikus ellentételezés (pl. a gyújtáskulcs elfordításakor feltételezem, hogy van motor az autóban, továbbá, hogy be is indul stb. Empirikus ellentételezése viszont az lenne, hogy pl. bedöglött az akku, vagy egy bomba robban fel stb.). De mi lenne jelen esetben az empirikus ellentételezés? Ez attól függ, *miféle* lehetetlenséget állít az ifjú apa. Tegyük fel, megmutatja a gyereket, aki napok alatt testileg és szellemileg is kellőképpen éretté vált ahhoz, hogy megtegye a fent leírtakat. Ez azonban nem készítetne arra, hogy a „minap született gyermek” kifejezés értelmét módosítsam, legfeljebb arra, hogy a gyereket biológiai extrémításként könyveljem el. Azaz változatlanul úgy gondolom, hogy az apa közlését kommentáló észrevételem nem kapcsolódik háttérhitekhez. (Az eset a „lehetséges világok” keretei közt is megfogalmazható, azonban ez túl messze vinne az eredeti problémától.)

más, mint a hétköznapi és tudományos józan ész igazságainak feladása. (248.)¹¹

Érdemes elgondolkozni azon, hogy mit javasol e passzus. Ugyanis már a 1/1 végi, szűkszavú összefoglalás is felveti azt a kérdést, hogy — amennyiben a józan ész *nem* hamis, előítéletes, magyarul: feladható vélemények összessége, hanem épp az a fogalmi háló, amelynek keretei közt véleményeket fogalmazunk meg, miért kellene lemondanunk róla, miért kellene egy másikkal helyettesítenünk, és különösképpen *hogyan* tudnánk megtenni ezt?¹²

A kérdés azért nem értelmetlen, mert egy elbocsátó szép üzenet filozófiátlan gesztusa is indokolható filozófiailag. Azok a gondolkodók, akik egy ilyesfajta helyettesítés mellett álltak ki (pl., Descartes, Leibniz, Heidegger, vagy a szkeptikusok), nem átalították szándékaikat megindokolni. Hogy a legismertebb példára hivatkozzak: Heidegger mélységesen elégedetlen azzal a móddal, ahogy a világot meglevő fogalmi hálónk révén elsajátítjuk és elrendezzük, és ezen elégedetlenségének hangot is ad. Nem is értelmezhető másként a „Mi a metafizika?” egy agyoncitált szakasza¹³, amelyben a *scmmiről* szóló beszéd előfeltételeként a logika feladását követeli meg. Ullmann azonban azt szeretné, hogy a kecske is jóllakjon, és a káposzta is megmaradjon. „[A] filozófia

¹¹ Nem állom meg, hogy legalább egy rövid megjegyzés erejéig ne hivatkozzak a *Krízis* azon passzusára (Edmund Husserl *Az európai tudományok válsága* II, Atlantisz, ford.: Berényi Gábor, Mezei Balázs, 1998, 34. § 176. o.), amely e gesztust a vallási megtéréshez hasonlítja. Kissé feltupírozva a hasonlatot: itt nincs miről töprengeni, ne ad' jisten vitatkozni: szó bennszakad, hang fennakad. Aki követ, fenntartások nélkül igazodik, aki nem, kirekesztődik. Husserl tételei éppúgy nem vitathatók, mint ahogy a tanítványok sem vitatják, legfeljebb interpretálják (ha egyáltalán) Jézus tanítását. Ám az is lehetséges, hogy itt is csupán arról a jól ismert mentalitásról van szó, amely az újkorban az önmagukra valamit is adó filozófusokat jellemezte, és amit úgy lehetne jellemezni: „Én vagyok a kezdet és a vég.” Persze ennek a mentalitásnak az analitikusok közt is szép példái akadtak: pl. a *Tractatus* Wittgensteinja vagy a Bécsi Kör filozófusai.

¹² A helyzetre tökéletesen illik az, amit Strawson a *léfró metafizika* és a revizionista metafizika distinkciójaként ír le. Rövid összefoglalását lásd i. m., *Introduction*, XIII–XIV.

¹³ Heidegger: „...költőien lakozik az ember...”, T-Twins — Pompeji, 1994, 17 – 18.

természeténél fogva *túl van* a hétköznapi és a tudományos józan észen — noha persze *mind a tudományhoz, mind a logikához szorosan kapcsolódik*”.¹⁴ (uo. — kiemelés tőlem — F. Sz. I.)

Hiú ábránd, de gondoljuk el: Ullmannt meggyőzte érvelésem, másképp vélekedik ezután a józan észről, és belátja, hogy döntéséhez nem elégséges egy zsigeri gesztus. Mégsem valószínű, hogy, fenomenológus elvbarátait odahagyva fejvesztve átrohan az analitikusok táborába. Hogy miért gondolja napjaink filozófiai főcsapásának a fenomenológiát, érdemes egy centrális tételén megvizsgálni.

3. Nem mondok újdonságot azzal, hogy ez az intencionalitás tézise, hiszen „bizonyos értelemben ez maga a fenomenológia egésze [...]” (244.)¹⁵. Ullmann ezt egyfajta univerzális tolvajkulcsnak tekinti, amivel eddig ismeretlen helyekre vezető kapukat nyit ki, másokat meg örökre becsuk. Hosszú volt a búcsú, de végleg rázárult az ajtó a karteziánus dualizmusra. Ezzel „[...] értelmét veszti a külső és a belső hagyományos megközelítése”, ezen keresztül a szubjektum-objektum lejáratos dilemmája, és a reprezentacionalizmus doktrínája is; de az intencionalitás brentanói kísérlete is egy felejthető kalanddá lesz, minthogy abban az intencionális reláció két, egymástól független entitás viszonyaként jelenik meg, azaz ez se más, mint a dualizmus felmelegített változata (245.).¹⁶

¹⁴ Tematikusan nem kapcsolódik szorosan a vitához, de érdemes megemlíteni: vannak fenomenológusok, akik szerint az „érv” fogalma a Husserl által kínált szellemi kalandozásban értelmét veszti. (Vö.: Takács Ádám: „Argumentáció és interszubjektivitás Husserlnél”: <http://www.c3.hu/~prophil/profi142/takacs.html>).

¹⁵ A 2/3–4 pont (14.–16.) tartalmazza, amire érdemesnek tartottam kitérni. — A dolog pikantériáját az adja, hogy az elmúlt évtizedekben az intencionalitással kapcsolatos vizsgálódások meglehetősen szép számban fordultak elő az analitikus filozófusok írásai közt is. Erre az összefüggésre azonban nem kívánok itt kitérni.

¹⁶ Azt hiszem, irdatlan félreértés az újabb keletű analitikus filozófia intencionalitás-fogalmát Russell több mint évszázados Meinong-kritikáját követően Brentanóval kapcsolatba hozni. Nem kisebb félremagyarázás az analitikus filozófiát a karteziánus dualizmus örökösének tekinteni, tekintve, hogy egyik fő guruja, Ryle, említett művében kimutatta ennek tarthatatlanságát.

Nem sportszerű néhány oldalas összefoglalást tételesen letámadni, mondhatni verébre ágyúval lődözni. Ezért — instruktorát követve — fenntartásaim jó részét zárójelbe teszem. Ez az elképzelés sokkal komolyabb annál, semhogy némi csipkelődéssel elintézhető lenne. Érdemesebb aggályaimat a tölem telhető legnagyobb empátiával egy példán szemléltetni, megmutatva, hogy az intencionalitás Husserl-közeli formájának — ha az előítéletmentes tapasztalás leírásának szánjuk — milyen nehézségekkel kell megbirkóznia.

Amikor egy tényt, tárgyat, eseményt, jelenséget az intencionalitás fogalmaival karakterizálunk, három dolgot szokás említeni. Ezek, pl. a tegnap esti színházi előadásról beszélve: (a) maga az előadás, mintegy „an sich”, a nézőktől függetlenül, (b) az előadás megjelenése számunkra, vagyis *amire* gondolunk, mikor az előadást említjük, (c) *ahogy* a színházi előadásra gondolunk.

Dogmatikus színházkritikusok legnagyobb bánatára az intencionalitás elmélete (a) „an sich” megragadását — s így az objektív bírálatot — eleve lehetetlennek ítéli. Ám e nézetten belül nem is ez, hanem az előadás egyes szám első személyű perspektívájában megjelenő esemény a mérvadó. E megoldás komoly előnyökkel kecsegtet, hiszen (b)-ként nem csak az az intencionális esemény jöhet szóba, mikor jelen vagyok, és nézem az előadást, lehet az is, amire másnap gondolok azon bosszankodva, hogy mégsem kellett volna elmennem, mert amit láttam, csapnivaló volt (sőt, (b) lehet egy elképzelt előadás is). Tudatom irányul valamire, s miután ez a valami már akkor sem lehetett, (a) mikor jelen voltam, csakis (b)-re irányulhat. Az előadásra vagy úgy gondolok, mint amin bosszankodtam (c/1), vagy úgy, mint ahol élveztem egy epizodista játékát (c/2), vagy úgy, mint ahol idegesített a szomszéd köhögése (c/3)...(c/n). Azaz semmit sem gondolhatok el „csak úgy”, elgondolásának módjától függetlenül.¹⁷

¹⁷ Schmal Dániel hívta fel a figyelmemet, hogy a történetet másképp is el lehet mesélni, pl. úgy, hogy éles különbséget teszünk a jelenbeli előadás, és másnapi újragondolása közt. Mindenekelőtt terjedelmi okokból nem mennék bele a két eset különbségeinek részletezésébe, miután ezek filozófiai vonzatai az egyébként sem túl szimpla helyzetet még szövevényesebbé tennék, s ráadásul a szakasz végén megfogalmazott ellenvetéseimben ez a különbség nem játszik szerepet.

Ullmann szerint a Descartes-tól Husserlig működő filozófusok, továbbá az analitikus filozófusok (mindkét társulatban akadnak persze kivételek) e szituációt (a) és (b) viszonyaként láttatják, s így egy rosszul feltett kérdésre próbálnak meg szükségképp hibás választ adni. Tekintsük át példázatunk keretében vázlatosan a lehetséges variánsokat.

(α) Azok, akik azon törik a fejüket, hogy akkor most mi is a viszony a „valóságosabb” színházi előadás (a), és annak mentális megjelenítése (b) közt, óhatatlanul valamiféle entitást fabrikálnak abból, ami megjelenik a néző számára — nem is említve, hogy ily módon (c) kezelhetetlenné válik, s amit ezért többnyire hozzácsapnak (b)-hez. Ebből pedig semmi jó nem származhat, hacsak nem tekintjük annak a reprezentacionalizmust a maga megoldhatatlan paradoxonaival. Ez azonban még mindig jobb, mintha

(β) valaki antipszichologistaként a platonizmussal kezd flörtölni, ti. akkor akár arra is vetemedhet, hogy (b) helyébe annak égi mását állítsa, (c)-t pedig olyan relációként kezelje, amely megköveteli a relációban álló tagok szubzisztálását (ha nem is létezését). Még a leírás-elmélet sem elég éles borotva ahhoz, hogy megszabadítson az ily módon elburjánzó entitások tömegétől.

E kiábrándító és paradoxonokkal terhelt nézetekkel szemben az intencionalitás elmélete valódi kiutat látszik kínálni. *Tudat* csak tárgytudatként (esetünkben *eseménytudatként*) lehetséges¹⁸; a tárgy / esemény nem kívülről, önálló entitásként lép be a szituációba, minthogy már eleve benne van — az intencionalitás tárgya nem választható le a rá

¹⁸ Nem érdem, ha az ember kevésbé involvált a fenomenológiában. Jobban feltűnik viszont Ullmann állítása: „A tudat problémája nem az Én problémája, hanem az önmagáról tudó tudaté.” (242.). Hogyan tudhat a tudat önmagáról, ha egyszer csak tárgytudatként létezik? Két eset lehetséges (a) Leválasztjuk önmagáról, s önmaga tárgyává tesszük. Ez a descartes-i dualizmus kísértetét elevenítené fel, tehát a fenomenológus számára elfogadhatatlan. (b) Nem kevésbé problematikus a „tudat” megtapasztalására fenntartott sajátos ismeretformát feltételeznünk. Már Descartes, Berkeley és Leibniz is azzal kísérletezett — sikertelenül — hogy az önmagunkról számot adás módjára egy csak erre az esetre alkalmazható kognitív aktust találjon ki. Hm. Talán mégsem sikerült örökre rácsukni az ajtót a karteziánus örökségre? Erre vonatkozóan lásd a 3/c pontot is.

irányuló tudatról. Példánk kontextusában ez azt jelenti, hogy (c)-k irányultsága (b), de nem egy olyan (b), amit az épp végrehajtott intencionális aktus kedvéért úgy rántunk elő a tudat valamelyik szférájából, mint a bűvész a nyuszt a cilindrből, mert az éppúgy nem várakozik „ott” intencionkra, mint ahogy a nyuszi se lapít a cylinderben a bűvész mozdulatára várva. Csak (c)-n keresztül vehetünk tudomást. (b)-ről. Természetesen, *ahogy* az előadásra gondolok, éppígy nem független. Nincsenek afféle tárgyaltan „elgondolások”; ahogy az előadások csupán elgondolásuk *valamelyik* módjában (c/1— c/n) képesek intencionális tárggyá lenni, elgondolásuk módja is csak *valaminek* az elgondolásaként létezik. Ezért (a) nem valamiféle adottság; „kivüllevőként” felismerni hosszas reflexiók eredménye.

Ullmann előadásmódjához képest e példázat persze szegényes. Sallangmentessége okán viszont jobban felszínre hoz bizonyos *elemi* nehézségeket.

3/a Nem kell túlzottan mélyenjáró reflexió az első kérdés felvetéséhez, hiszen a szerző maga figyelmezteti olvasóját, hogy az tudat, amelyről szót ejt, „Az egyes szám első személy perspektívájából” tárulkozik fel (244.), azaz, a színházi előadást mindenki egyéni módon tapasztalja meg. Nem arra a már említett körülményre célzok, hogy képtelenek vagyunk az objektív kritikus pózában tetszelegni, hanem arra, hogy beállítottságunk, tapasztalataink egyedisége eleve gátat szab annak, hogy az *alter Ego*, a másik személy perspektívájába helyezkedjünk. Kézenfekvő tehát azt kérdezni: honnét tudhatjuk meg, megtudhatjuk-e valaha, hogy Ullmann Tamás és jómagam *ugyanarról* társalgunk? Kevésbé epikusan: mitől lesz tudásunk *interszubjektív*? Csak az én perspektívámban van jelen (b), (a) pedig nem témája (legfeljebb végeredménye) a fenomenológiai reflexiónak, s így diszkusszióinkban egyikük sem működhet az azonosság vonatkoztatási pontjaként. Az intencionalitás fenomenológiai elmélete mellett elkötelezett gondolkodóknak persze jó oka van (a)-t kiiktatni a filozófiai diszkusszióból. Beemelése tán’ segíthetne megoldani az interszubjektivitást, viszont így a reprezentacionalizmus ablakon kihajított doktrínája visszakúszna az ajtó alatt. Ámbár az is lehet, hogy fölösleges az interszubjektivitás követelményét hangoztatni. Az egológia husserli tanából ugyanis az

látszik következni, hogy ez az igény a fenomenológián belül meg sem fogalmazható.¹⁹

3/b Szőnyeg alá seprésével az interszubjektivitás problémája időlegesen eltüntethető, de aligha mondható el ugyanez a következő nehézségről.²⁰ A fenomenológusok szükségtelennek tekintik, hogy perspektívám a „másikéval” összemérjem. Azt viszont el lehetne várni, hogy a saját *tudaton belül* megmaradjon az intencionális tárgy azonossága. Ha (b) csak az elgondolás *valamelyik* módjában ($c/1—c/n$) lehet jelen, róla is csak mint ($b/1—b/n$)-ről beszélhetünk. De mi a biztosítéka annak, hogy a különböző elgondolási aktusok során *én magam* mindvégig *ugyanarra* gondolok — azazhogy (b) megőrzi azonosságát? Ezt nyilván csak egy újabb mentális aktus/képesség/entitás bevezetése lenne képes megteremteni. És itt ismét csak a regresszus rémével kell szembenéznünk. Vagy talán nem is ijesztő ez a rém?

3/c De ez még nem minden. Tudatom mindig csupán tárgytudatként lehetséges, azaz nincsenek valamiféle független, tárgytalan „elgondolások”. Az intencionális aktus során tárgy és tudat — nem találok rá jobb kifejezést — konstans koegzisztenciában fonódik össze. Nyilvánvaló tehát: ha nincs kritérium az intencionális *tárgy* azonosságára, az intencionális *tudat* azonosságát sem lehet megadni.²¹ Nem állítom, hogy ez tradicionális értelemben vett nyílt, közvetlen szolipszizmus (hisz

¹⁹ Kivételes világossággal tárgyalja ezt az összefüggést Takács Ádám előbb említett cikke, sőt — amennyire átlátom — a fenomenológusok táborán belül szokatlan módon kritikusan viszonyul Husserl álláspontjához; ám megoldást ő sem kínál.

²⁰ Bár van egy olyan gyanúm, hogy 3/a és 3/b ugyanannak a problémának a különböző vetületeit jelenítik meg.

²¹ Igazságtalan lennék, ha nem emliteném meg, hogy Ullmann egy zárójel erejéig kitér „az én azonosságát konstituáló tényezők”-re. Más dolog azonban szembenézni a logikai következményekkel, és ismét más arrébb tolni a kérdést. Az pedig ismét egy másik kérdés, hogy a személyes azonosság problémájának megoldatlansága az analitikus filozófián belül nem ad felmentést a különböző kontinentális szerzők én-konstitúciójának követhetetlen homályosságára.

látszatra épp az ellenkezője). Azt viszont nehéz lenne tagadni, hogy *következményeiben* nemigen különbözik attól.

II

Nem is próbálkozom azzal, hogy Schwendtner Tibor tudásszociológiai észrevételeivel érdemben vitába szálljak; ehhez a jelenlegi terjedelem duplája sem lenne elég. Jórészt félreértésnek gondolom viszont azokat a kritériumokat, amelyeket a filozófiai „nagyságra”, vagy „jelentőség-teljességre” ad. Ezen ismérveket az analitikus filozófia mai lehangoló állapotára alkalmazva állítja, hogy e filozófusok nem méltóak (sem külön-külön, sem együttesen) e jelzőkre. Minthogy kritériumai szövegében nem egy önálló blokkban szerepelnek, kénytelen vagyok jómagam — remélhetőleg a szerző intencióival összhangban²² — összefoglalni őket.

1. A filozófiai „nagyság” egyik állítólagos kritériuma az, hogy *új, eladdig ismeretlen kérdéseket vetnek fel / problémákat fogalmaznak meg, „amelyhez képest egy-egy megoldásvariáns elkészítése igencsak másodlagos jelentőségű és értékű”* (8 — kiemelés tőlem — F. Sz, I.). Ez a kitétel szerintem egyszerűen téves. Néhány ellenpélda. Noha a descartes-i megoldásvariánsok egyikéről sem mondhatjuk el, hogy létezik velük kapcsolatban valamiféle konszenzusos interpretáció, ugyanakkor konszenzus uralkodik abban, hogy a problémákat, amelyekre *megoldást kínál*, nem Descartes vetette fel. Pl. a rendszerében centrális jelentőségű morális/kognitív dichotómiát René Charron fogalmazta meg, egy olyan gondolkodó, akinek neve legfeljebb a korszak kutatói előtt ismeretes; azt pedig, hogy a szkepticizmus elfogadása súlyos veszélyekkel jár az emberi tudásra, és különösen az új tudományra nézve, már többen is szóvá tették Descartes előtt. Mi több, a szkepticizmus eliminálására is szép számmal készültek megoldásvariánsok, elég, ha pl. Mersenne,

²² E reményre az jogosít fel, hogy Schwendtner Tiborral több e-mail-váltás során kíséreltük meg álláspontjaink különbségét tisztázni. Az itt következők viszont a magánlevelezés keretein túlmutatónak bizonyultak.

Herbert of Cherbury vagy Gassendi próbálkozásaira utalok. Bármely konszenzus megkérdőjelezhető. Mégsem kecsegtetne sok sikerrel egy olyan perspektíva, amelyben Charron, Mersenne vagy Lord Herbert Descartes elé tolakszik. Vagy: John Locke szinte semmiben sem tekinthető „újító”, „problémafelvető” filozófusnak, nem mindenben következetes, és még a megoldásvariánsok tekintetében is sűrűn puskázik. Mégis a legnagyobbak közt, Hume és Kant előfutáraként tartjuk számon, mert nevéhez kapcsolható az első nagy szintéziskísérletet: egységessé gyúrni és rendszerbe foglalni a korai modernizmus gondolkodóinak válaszádsi kísérleteit. De — nehogy elfogultnak tűnjek — lássunk más példát is. Wittgenstein szinte betegesen irtózott attól, hogy nézeteit valamely filozófiai iskolával kapcsolatba hozzák. Megoldásainak eredetisége a *Tractatus*-ban aligha vitatható. A *filozófiai* problémákat azonban, amelyek e művében centrális szerepet játszanak, készen találta. Kívülről, többnyire Russelltől, alkalmasint Fregétől kölcsönözte őket.

2. Schwendtner szerint egy filozófia „jelentőség teljessége” másfelől azon mérhető le, hogy mennyiben képes az önreflexióra (a filozófusi tevékenység önvizsgálatára), és/vagy mennyire képes számot adni az „egészről”, amiből filozófiája kinő, amelybe tevékenysége révén betagoódik, s ami mindemellett egy történetileg folyamatosan változó képződmény.

2/a A vita szempontjából nem tartom igazán szerencsésnek, hogy a szerző egy kiindulópontként kezelt, amúgy is ködös fogalmat megmagyarázatlanul hagy, és olvasóját egy könyvéhez²³ utalja. Ha utánanézzünk az utalásnak, kiderül, hogy korántsem az „egész”, vagy a „teljesség igény” homályossága az igazi nehézség.

Schwendtner azt bizonygatja olvasójának, hogy minden „nagy” filozófus rendszere oly mértékig van lehorgonyozva a korban (az egészben), amelyben megfogalmazódott, oly mértékig kötődik a

²³ Az 5. sz. lábjegyzetében (5–6) utal *A metafizika problémája Husserlnél és Heideggernél*, L'Harmattan, 2003, c. könyvére — egyébként épp e lábjegyzetben fejti a legrészletesebben a „nagyság” kritériumait.

filozófus önreflexiójához és egyben filozófián kívüli életkérdésekhez, hogy — a rendszer komoly sérülése nélkül — lehetetlen ebből a közegből „kimetszeni” problémákat, amelyek a szóban forgó nézetet más filozófusok megnyilatkozásaihoz kötik — még akkor is, ha maga a filozófus mások nézetéhez köti mondandóját.

Csakhogy az egység bűvölete súlyos konzekvenciákkal jár. Ha a felfogást akár csak provizórikusan is magunkévá tennénk, először is minden vitát, az iméntit is, hiábavaló próbálkozásnak tekinthetnénk. Önreflexióm, praxis-orientáltságom diktálná, hogy egy szerző nézeteit elfogadhatatlannak tekintsem, s nem az, hogy nézetei tarthatatlanok. Ez megszüntetné az „érvényesség” fogalmát, vagy — jobb esetben — számtalan érvényességet állítana elő, ami persze következményeiben ugyanaz, mintha az érvényesség fogalmát szüntetné meg.

Ez még hagyján. Még provizórikusan sem tehetjük magunkévá azt a következményt, hogy a filozófia története (és persze jelene is) diszjunkt, egymással összemérhetetlen filozófiák halmaza. Nézzük csak mivel járna ez: mikor, pl. Platón, Sextus Empiricus, Montaigne, Descartes, Locke, Russell, Malcolm vagy Barry Stroud az álom-argumentumot vagy annak következményeit taglalja, nem *ugyanarról a problémáról* beszél; s némi túlzással, Descartes akkor járt volna el helyesen, ha nem a „kontextusából kiszakított” álom-argumentumot válaszolja meg, hanem Montaigne vagy Sextus-kutatóvá avanzsál, hogy az érvet a praxisra vagy a teljességigényre tekintettel válaszolhassa meg. Ha elfogadnánk Schwendtnert javaslatát, a filozófia történetének az analitikusokéval épp ellentétes előjelű, ám nem kevésbé szinoptikus szemléletéhez jutnánk. Az egyes szerzők nézeteinek mélyrható vizsgálata azonban épp azt mutatja, hogy az állásfoglalásaikat megalapozó argumentációjukban a logikai, a koherenciára ügyelő, vagy a többi filozófus nézeteit elvető/vitató/követő szempontok dominálnak — amihez képest önreflexiójuk, vagy a filozófián kívüli szempontok alárendelt jelentőségűek. S nem nagyon tudnánk mit kezdeni azzal, a — legalábbis az újkori filozófia történetében rendkívül erős — törekvéssel, hogy a filozófiát művelői olyan tudománnyá tegyék, amelyben

elfogadott eljárások segítségével eldönthető egy tézisről, hogy érvényes-e²⁴.

3. Schwendtner a filozófiai nagyság egy további fontos kritériumaként említi, hogy — szemben az analitikusok „tét nélküiségével” —, a „[...] filozófusok [...] égető szükségleteket fogalmaztak meg filozófiai módon, az általuk feltett kérdéseknek tétje volt [...]” (8). A „tét” meglehetősen sokértelmű kifejezés („eredmény”. „kimenetel”), de a filozófiával kapcsolatban ezek egyikét sem tartom túl vonzónak emlegetni — számomra jórészt csak *negatív* konnotációi vannak. Tény, hogy pl. a filológusokkal, az etológusokkal vagy a fizikusokkal szemben a filozófusoknak állásfoglalásaikért olykor súlyos megpróbáltatásokban volt részük. Nemzedékünk egyik nagy hendikepje, hogy Márkus Györgyöt nézetei miatt eltiltották az oktatástól, de ő még mindig jobban járt, mint azok, akiknek egész életre szóló emigráció, máglya, vagy bürökpohár járt jussul. Ha viszont a „tét” fogalmán valami olyasmit ért a szerző, hogy mi mindenre *használta* már a filozófiát a történelem söpredéke, talán rávehető lesz, hogy ezt ne tekintse a nagyság jelének. Nem kizárt: Schwendtner arra gondol, hogy mindannyiunkat fűtenek olykor még önmagunk előtt is titkolt motívumok vagy szenvedélyek, amelyek csak pszichoanalitikusunk díványán tárulnak fel, vagy ha még ott sem, egy majdani filozófiatörténész kurkássza elő őket. Érdekes, meglepő, sőt egyenesen sokkoló összefüggésekre derülhet fény ily módon. Filozófiai relevanciájuk azonban igencsak kétséges.

Eleddig csak baj származott a küldetessé fajuló motivációkból, mikor a filozófusok — szakmájukat odahagyva — prófétai szerepkörben tetszelegtek. Mindannyian jobban járunk, ha Platón nem bonyolódik szüraküzai kalandjába; de nem túl vonzó Seneca attitűdje sem, aki a hatalmi játékokba involválódva öngyilkosságra kényszerült. Lehetséges persze egy empatikusabb interpretáció is, hiszen a modern tudomány fogalmi megalapozásából tisztesen kivették részüket a filozófusok; vagy például szakmánk apraja és nagyja többnyire nagyobb felelősségérzettel viszonyul társadalmi, szociális, vagy politikai kérdésekhez, bár ehhez nem feltétlenül szükséges filozófiai képzettség. Röviden: az nem baj, ha

²⁴ Talán nem tévedek, ha a kontinentálisok egyik fő mintaképének, Husserlnek az ifjúkori, antipszichologista törekvéseit is e trendhez sorolom.

a filozófiának tétje van, az viszont igen, ha a róla szóló diskurzus *helyettesíti* a filozofálást.

Úgy gondolom, hogy Schwendtnernek van egy fontos, ám bevalatlan előfeltevése, a redukcionizmus — egy jószerivel a XIX. századhoz köthető eszme, miszerint a filozófiának „küldetése van” — nem *önmagáért* és *önmagában* fontos. Miután afféle „haszontalan” tudomány, legitimációra szorul, s mivel problémáit a filozófián kívüli közegből meríti, igazolását is ezen éltető közegbe történő visszavezetésén keresztül nyeri el. Persze nem túl ildomos egy explicitté nem tett előfeltevésbe belekötni. Ám ha mégis valami ilyesmi motiválja, célszerűbb lenne felhagyni vele. A filozófia csak akkor szorul igazolásra, ha előfeltevésként elfogadjuk a „hasznos — gyakorlatra orientált/haszontalan — önmagáért való” rossz dilemmáját. Épp napjainkban vagyunk elszenvedői annak, hogy hova vezet e dilemma érvényesítése.

III

A címhez kapcsolódva²⁵ térjünk vissza még egyszer a II/2-höz. A vitában állók nem tették explicitté, hogy a kérdés az: mi legyen a mérce mikor elődeink/kortársaink filozófiai tevékenységét mérlegeljük? Ha kontextuális elemzést végzünk — mintegy a szerző bőrébe bújva, kérdéseit és válaszait a történeti/szociális/eszmetörténeti stb. összefüggésekbe ágyazva —, fennáll annak a veszélye, hogy nem látjuk az erdőtől a fát. Nincsenek élő, izgalmas, megvitatható *filozófiai* problémák. Tárgyunkat olyan szerveződésként ábrázoljuk, ahol mindenre van *valamilyen* magyarázat, csakhogy ezek jó része filozófiailag érdektelen (olvasmányélmények, családtörténeti motívumok, pszichikus traumák, rapid szociális változások/ellentétük, azaz bármi megteszi.). És fordítva. Nem látjuk az erdőt, ha csak a fát tanulmányozzuk.

²⁵ Ma már abban se lehetek biztos, hogy ismert, honnan kölcsönöztem. Belgiumban az őrmester instruálja az újoncokat: „Vallonok balra, flamandok jobbra!” Egyikük középen marad, azt kérdezve: „és hova álljanak a belgák?”

Metaforák helyett lássunk két egymástól lényegében különböző, ámde egyaránt jó példát. Forrai Gábor Locke-ról szóló könyvében többnyire sikeresen egyensúlyoz választott módszereiben.²⁶ Célja annak bemutatása, hogy Locke *rendszerépítő*, és hogy rendszere koherens; ennek érdekében mindig ahhoz a megoldáshoz folyamodik, amit az adott összefüggésben helyénvalónak talál. Olykor részletekbe menően elemez csupán filozófiatörténetileg érdekes kérdéseket (megelőlegezte-e Locke Kant szintetikus apriori-fogalmát 7.2), viszont a mai vitákban is érintett témákat hezitálás nélkül, a mai vitákban érintett kérdésekként tárgyalja (Putnam—Kripke kritika, 5.3); de nem idegenkedik attól sem, hogy az innatizmus-vitát korfüggőként, hatástörténeti keretben jellemezze (főleg 3.3). Mégse mondanám, hogy könyve eklektikus, s csupán témája tartja egybe.

Schmal Dániel könyvét²⁷ nem „összehasonlítási objektumként” említem; jóllehet ugyanarról a korszakról szól, de mind témájában (egy kontinentális vita feldolgozása), mind az alkalmazott módszerekben lényeges különbségeket mutat. Elemzései inkább kontextuális-hatástörténetiek, ezért olykor elszalasztja az alkalmat, hogy megmutassa: amiről a disputa folyik, ma is vitatott, noha nem attól izgalmas. Cserébe viszont bepillantást enged egy csomó, a bigott aktualitások²⁸ felől nézve érdektelen összefüggésbe, pl., hogy a kegyelem vagy a gondviselés fogalmáról szóló változatos, kimenetelükben nem eleve eldöntött diszkussziók milyen szövevényes és áttételes módokon vezettek el a mechanikai világkép fokozatos eluralkodásához.

Mi ebből a tanulság? Rettenetesen kevés, ráadásul azt eddig is tudtunk. Nincs más kritérium, mint a minőség, az viszont nem

²⁶ *A jelek tana: Locke ismeretelmélete és metafizikája*, „Argumentum”, L'Harmattan, Budapest 2005. Állításomat annak ellenére tartom fenn, hogy megoldásainak egy jó részét igencsak vitathatónak tartom, s ennek rövidesen hangot is adok.

²⁷ *Természettörvény és gondviselés. Egy filozófiai és teológiai kérdés a korai felvilágosodásban*. Cogito könyvek II. L'Harmattan — ELTE BTK Filozófiai Intézet, 2006.

²⁸ Ifjúkoromban hideglelős borzongással ejtettük ki Russell tanárának, McTaggartnak a nevét, s műveit — ha egyáltalán — legfeljebb azért vettük kezünkbe, hogy élcelődjünk rajtuk. S lám, idővel az idő fogalmával kapcsolatos nézetei az egyik legérdekesebb témának számítanak.

valamiféle *előre megadható* zsinórmérték. Pl. aligha köthető *személyhez*. Az ifjú Russell önreflektív, mctaggartiánus halandzsáin jól mulatunk, és bizony öregkori, „tét nélküli” műveit is fanyalogva vesszük kezünkbe, viszont az érzetadatok elmélete vagy a leíráselmélet, megalkotása óta izgalomban tartja a legkreatívabb gondolkodókat. Ahogy személyhez nem köthetjük, rövidlátás lenne valamiféle -izmushoz, -lógiához, -tálishoz, vagy -tikushoz kötni. Persze nem szívesen lennék a parttalan posztmodern zászlóvivője, viszont lazábbra fognám a kritériumot, mint a vitaindító cikk szerzői. Nem attól jó vagy rossz egy mű, hogy szerzője *valamelyik* tábor élharcosa; ámde ha nem tesz *megvitatható állításokat* — mert pl. érvényességük egyedüli mércéjének saját rendszerébe történő befogadhatóságukat tekinti —, *érdekes* lehet, ámde mondandója filozófiailag irreleváns.



DOKUMENTUM

DESCARTES ELMÉLKEDÉSEK AZ ELSŐ FILOZÓFIÁRÓL CÍMŰ ÍRÁSÁHOZ FÜZÖTT ELSŐ ELLENVETÉSEK ÉS A SZERZŐ VÁLASZAI

BEVEZETŐ

Az alábbiakban Descartes *Elmélkedések az első filozófiáról* (a továbbiakban: *Elmélkedések*) című írásához fűzött első ellenvetéseket és az arra adott válaszokat tesszük közzé. Ezen szövegek egyes részletei magyarul is megjelentek már az *Elmélkedések* 1994-es kiadásában¹ Boros Gábor fordításában. Úgy véltük azonban, filozófiai szempontból mindenképp érdemes azokat teljes terjedelmükben is lefordítani és megjelentetni. Reményeink szerint az ellenvetések és válaszok első sorozatának fordítását hamarosan követi majd a többi, annál is inkább, mert Descartes arra kéri olvasóját, hogy „ne ítélkezzék az *Elmélkedésekről* azt megelőzően, hogy emez ellenvetéseket s valamennyi megoldást alaposan átolvasni szíveskedett volna” (Előszó az olvasóhoz).

A fordítás az ellenvetések és válaszok Clerselier által franciára átültetett változatán alapul, melyet azonban Boros Gábor összevetett a latin eredetivel, s szükség esetén korrigált, illetve lábjegyzet formájában kiegészített. Ilyen különbségek annak ellenére léteznek, hogy Clerselier fordítását Descartes látta, s jóváhagyta.

Descartes *Elmélkedéseivel* szemben az első ellenvetéseket Johannes Catusus katolikus teológus, az alkmaari St. Laurens templomban szolgálatot teljesítő pap tette, aki két közös barát, Bannius és Bloemaert révén juttatta el ellenvetéseit Descartes-nak. Mind az ellenvetések, mind

¹ Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*, Atlantisz, Bp. 1994.

a válaszok címzettjei e két közvetítő. Descartes 1640. december 24-én Mersenne-hez intézett levelében azt írja, hogy Caterus meg kívánta őrizni anonimitását (lásd AT III. 265.). A szöveg keletkezésének körülményeiről és a filológiai részletekről lásd bővebben Boros Gábor Utószavát az *Elmélkedések* magyar kiadásához (209–217.).

JOHANNES CATERUS AZ ELSŐ ELLENVETÉSEK

Uraim,

(91) Mihelyst megismertem óhajukat, hogy gondosan tanulmányozzam Descartes úr írását, azt gondoltam, kifejezett kötelességem, hogy eleget tegyek azoknak, akik oly kedvesek nekem; egyrészt, hogy így adjam bizonyosságát annak, mily nagyra tartom barátságukat, másrészt pedig, hogy felfedjem Önök előtt hiányosságaimat és elmém tökéletlenségét, hogy ezentúl — ha erre rászolgálok — valamicskét elnézőbbek legyenek velem szemben, valamint hogy kíméljenek a jövőben, ha nem bírnám el a terhet, melyet vállamra tettek.

Bizton állíthatjuk, már amennyire ezt meg tudom ítélni, hogy Descartes úr kiváló elméjű és ugyanakkor rendkívül szerény férfiú, akivel kapcsolatban kétlem, hogy akár Mómosz¹, századának legrosszmájúbb aiakja bármi kivetnivalót találhatna. Gondolkodom, mondja ő, tehát vagyok; mi több, maga vagyok a gondolkodás vagy az elme. Ez igaz. Ámde miközben gondolkodom megvannak bennem a dolgok ideái, (92) legelsősorban pedig egy igen tökéletes és végtelen létező ideája; ezt elfogadom. Ámde mivel e létező ideájának én, aki nem érhetek föl egy ilyen idea objektív realitásához, nem lehetek oka; ezért valami nálam tökéletesebb dologban kell keresni ezt az okot. Létezik tehát egy tőlem különböző létező, amely tökéletesebb nálam. Vagy,

¹ Maevius, a költőt, Vergilius és Horatius kortársát és ellenfelét tipográfiai hiba folytán cserélték fel az első latin kiadásban Mómosszal, aki Hésziodosz *Theogóniája* szerint a gáncsokodás istene.

amint azt Szent Dionüsziosz mondja a *De divinis nominibus*² ötödik fejezetében:³ van valamifajta természet, amelyet nem oly módon illet meg a lét, mint a többi dolgot, hanem amely egyszerűen és bárminemű elhatárolás nélkül átfog és magába fogad mindent, ami a létben lényegi, és amelyben minden dolog benne foglaltatik, mint első és egyetemes okban.

Itt kénytelen vagyok kissé megpihenni, nehogy túlságosan kifárasztaszam magam; elmém is már úgy kavargó, mint a tajtékzó Euriposz vize.⁴ Helyeslek, tagadok, beleegyezek, elutasítok; nem akarok eltávolodni eme kiváló férfiú nézeteitől, mégsem tudom őket elfogadni. Mert hát, kérdelem én, miféle ok szükséges egy ideához? Vagy legalább azt mondja meg, mi egy idea? Legyen „az elgondolt dolog, úgy, ahogyan objektíve az értelemben van”. De mit jelent objektíve az értelemben lenni? Ha jól értettem, ez annyi, mint az értelem aktusát a tárgy módján határolni, ami valójában csupán egy külső megjelölés, mely semmilyen realitást sem kölcsönöz a dolognak. Hasonlóképpen, látszani nem jelent mást, mint rám irányítani a látás aktusát; ugyanígy elgondoltatni, vagyis objektíve az értelemben lenni, nem más, mint rögzíteni magunkban és határolni az elme gondolkodását, amit megtehetünk anélkül is, hogy a dologban bármi változnék, sőt akár anélkül is, hogy a dolog léteznék. Miért keresem tehát egy olyan dolog okát, amely valójában nem is létezik, amely nem több, mint egyszerű megjelölés, pusztán semmi?

Mindemellett azonban ez a kiváló elme a következőket mondja: „hogy egy idea inkább ezzel vagy azzal az objektív realitással rendel-

² Kr.u. 500 körül keletkezett neoplatonikus mű, melyet azonban a hagyomány Areopagita Dénesnek, Athén első érsekének tulajdonít.

³ A latin szöveg a 8. fejezetre utal, a francia az ötödikre. Mivel Caterus szövege nem idézet, ezért éppenséggel a 8. fejezet egy helye (889D–892B) is értelmezhető volna úgy, hogy megfeleljen Caterus intencióinak, ám mégiscsak valószínűbb az ötödik fejezet 824B passzusa.

⁴ Euboia szigete a szárazföldi Görögországtól elválasztó tengerszoros, mely a napjában többször is megforduló áramlatairól volt ismert (lásd pl. Arisztotelész: *Nikomakhoszi Etika* 1167b 9–10).

kezik, s nem mással, annak alapját valamely okban kell keresnünk”.⁵ Éppen ellenkezőleg, nincs ilyen ok, mivel az objektív realitás pusztán megjelölés, ténylegesen nem létezik. Márpedig egy ok hatása mindig reális (93) és aktusban jelentkezik, ezért ami nincs, az semmilyen hatást nem képes befogadni, ennél fogva pedig sem nem függhet, sem nem származhat valódi októl, s még kevésbé követel meg efféle oki hatást. Rendelkezem tehát ideákkal, de ezeknek az ideáknak nincsenek okai, arról pedig szó sem lehet, hogy ezen okok közt lenne olyan, ami nálam nagyobb és végtelen.

De valaki talán azt felelné erre, hogy ha nem is rendelünk okot az ideákhoz, legalább azt indokoljuk meg, hogy egy idea miért inkább ezt az objektív realitást foglalja magában, nem pedig mást. Ez nagyon is helyénvaló, hiszen barátaimmal szemben nem szoktam tartózkodó lenni, hanem nyíltan értekezem velük. Én egyetemesen azt állítom minden ideáról, amit Descartes úr másutt a háromszögről mondott: „amikor például elképzelek egy háromszöget, még ha efféle alakzat az én gondolkodásomon kívül talán sehol a világon nem léteznék, és nem is létezett volna soha, e háromszög akkor is, kétségkívül rendelkezik bizonyos meghatározott természettel, vagyis lényeggel, vagyis formával, ami változhatatlan és örök”.⁶ Így ez az igazság örök, és nem követel meg semmilyen okot. Egy hajó, az hajó, semmi több; Davus pedig Davus, nem Oidipusz.⁷ Mindazonáltal, ha ragaszkodnak az indokláshoz, annyit mondok, hogy ez indok értelmünk — végességéből fakadó — tökéletlensége. Hiszen nem lévén képes egyetlen belátásban át- és felfogni az egyszerre és együtt létező mindenséget, szétdarabolja azt s felosztja [a mindent magába foglaló jót].⁸ Így amit nem tud teljességében

⁵ Harmadik elmélkedés, in: Descartes: *Elméltedések az első filozófiáról*, ford.: Boros Gábor, Atlantisz, Bp. 1994., 52. o. A továbbiakban az idézetekhez a mellékelt lábjegyzetekben az oldalszámok erre a kiadásra vonatkoznak.

⁶ Ötödik elmélkedés; 80. o.

⁷ Utalás Terentius *Andriájának* 194. sorára („Davus vagyok, nem Oedipusz”; Terentius: *Andria*, in: Plautus *Mosteláriája* és Terentius *Andriája*, ford. Kovásznai Sándor, Kolozsvár 1836). A jelenetben e szavakkal Davus annak ad hangot, hogy ő csak a rejtélyeket mellőző nyílt szavakból ért.

⁸ Szögletes zárójelben a latin szöveg jelentősebbnek tűnő eltéréseire hívjuk fel a figyelmet.

létrehozni vagy megalkotni, azt apránként fogja föl, azaz részenként és tökéletlenül (inadaequate), amint azt az Iskola tanítja.

Ám a jeles férfiú ekképpen folytatja: „csak hogy bármennyire tökéletlen is az a létmód, amelynek megfelelően egy dolog valamely idea révén objektíve megvan az értelemben, azért mégsem teljességgel semmi, s így a semmitől nem is származhatik”.⁹

A szöveg ezen a helyen kétértelmű, mivel amennyiben ez a szó: „semmi”, ugyanazt jelenti, mint a „nem aktuálisan létező”, akkor teljességgel semmi, mert aktuálisan nincs, és így a semmiből származik, (94) azaz nem valamely okból. Amennyiben viszont a „semmi” az elme fikcióját jelöli, és amelyet közönségesen *észbeli létezőnek*¹⁰ neveznek, akkor itt nem „semmiről” van szó, hanem valami valós dologról, melyet elkülönítetten gondolunk el. Ugyanakkor azonban, mivel ezt a létezőt csak elgondoljuk, de aktuálisan nem létezik, bár elgondolni csakugyan lehetséges, semmiképpen sem lehetséges azonban, hogy ez a létező valaminek az okozata legyen, <vagy hogy kívül kerüljön az értelem határain>.¹¹

De „kedvem támad tovább kérdezni: vajon én magam, aki rendelkezem amaz ideával, létezhetnék-e, ha ez a létező — ti. az, amitől a nálam tökéletesebb létező ideája származik” — amint röviddel azelőtt mondja — „egyáltalán nem léteznék? Mert hát honnan származik a létem? Tőlem, vagy szüleimtől, vagy bármi másától” stb. Ám ha létem tőlem származnék, akkor nem kételkednék, nem vágyakoznék, s egyáltalán: semmiben sem szenvednék hiányt. Hiszen ekkor mindazt a tökéletességet megadtam volna magamnak, aminek valamiféle ideája megvan bennem, s ekképp én volnék maga Isten.¹² De ha másától származik létem, végül ahhoz fogok eljutni, aminek léte önmagától származik. Innentől aztán ugyanúgy fogunk érvelni, mint az imént saját magammal kapcsolatban. Ez pedig pontosan az az út, amelyen Szt. Tamás járt, aki ezt a ható okság útjának nevezi, s amelyet ő maga a

⁹ Harmadik elmélkedés, 52. o.

¹⁰ Latin: *ens rationis*.

¹¹ E hegyesszögletű zárójellel a francia szöveg jelentősebb betoldására hívjuk fel a figyelmet.

¹² Harmadik elmélkedés; 59–60. o.

Filozófustól vett át.¹³ Azzal a különbséggel, hogy ők az ideák okai felől nem nyugtalankodtak, s erre talán nem is volt szükség. Hiszen miért ne érvelhetnénk szabályosan és egyenes úton? Gondolkodom, tehát vagyok, sőt elme és gondolkodás vagyok. Amaz elme és gondolkodás azonban vagy önmagától kapja létét, vagy mástól. Ha mástól, akkor továbbkérdünk: e más mitől kapja létét? Ha önmagától, akkor Isten: ami ugyanis önmagától kapja létét, könnyedén megadhatott magának mindent.

(95) Könyörögve kérem a jeles férfiút, ne titkolóddzék a tudásra szomjazó, de talán kevésbé éles eszű olvasó előtt. Az „önmagától” kifejezést ugyanis kétféle értelemben használjuk. Először is pozitív értelemben, ti. önmagától mint októl. Ebben az értelemben az, ami önmagától léteznék, s önmaga adná magának létét, ha előzetes választása alapján megadná magának, amit csak akarna, kétségkívül mindent megadna magának, s így Isten volna. Másodszor, az „önmagától” kifejezést negatív értelemben is alkalmazzuk, s ekkor annyit jelent, mint „önmaga által”, vagyis „nem mástól”. Márpedig emlékezetem szerint mindenki így érti a kifejezést.

Mármost azonban, ha valami önmagától létezik — azaz nem mástól —, miként bizonyítom, hogy ez a valami mindent magába foglal s végtelen? Mert amennyiben ezt válaszolod: ha önmagától létezik, könnyedén megadott magának mindent, azt már meg se hallom. Ugyanis nem mint októl létezik önmagától, s nem előzte meg önmagát, hogy előzőleg megválaszthassa, mi legyen később. Úgy hiszem, Suareznél találkoztam valamikor a következő gondolatmenettel. Minden határolás valamilyen októl ered. Hiszen a határolt, véges dolgok vagy azért határoltak és végesek, mert okuk nem volt képes nagyobbat és tökéletesebbet adni, vagy azért, mert nem akart. Ha tehát valami önmagától létezik, s nem valamely októl, akkor teljességgel határolatlan és végtelen.

¹³ Szent Tamás a *Summa Theologiae*-ben öt utat jelöl ki, mely által Isten létezését bizonyíthatjuk, ebből a második út a ható okság útja (lásd: Aquinói Szent Tamás: *A teológia foglalat* (*Summa theologiae*) I. kötet q. 2., art. 3.). A Szent Tamás idézeteket Tudós-Takács János fordításának (Aquinói Szent Tamás: *A teológia foglalat*, Telosz Kiadó, Bp. 1994) Boros Gábor általi átdolgozásában közöljük.

Ez azonban nem nyugtat meg teljesen. Mert nem lehetséges-e, hogy a határolás a belső alkotóelvekből következzen, vagyis magából a formából s lényegből, amelyről még nem bizonyította, hogy végtelen — bármennyire is önmagától, azaz nem mástól létezik. Csakugyan, ha föltesszük, hogy a meleg meleg, ez a meleg belső alkotóelvei révén lesz meleg s nem hideg, noha azt képzeljük, hogy nem mástól az, ami. Semmi kétségem afelől, hogy Descartes úrnak minden oka megvan arra, hogy kiegészítésekkel éljen ott, ahol mások fejtegetése talán nem kimerítő, s következtetésük sem elég világos.

Végül, egyetérték a kiváló férfiúval abban, amit általános szabályként fölállít, tudniillik, hogy „igaz mindaz, amit egészen világosan és elkülönítetten megragadok”.¹⁴ Sőt, én úgy hiszem, hogy mindaz, amit gondolok, igaz. (96) Jó ideje már, hogy lemondtam valamennyi kiméráról és észbeli létezőről, mivel lehetetlen, hogy bármely képesség elvéte saját tárgyát: amikor akarunk, akarunk a jóra irányul; hasonlóképpen nem tévednek az érzékek sem, minthogy a látás azt látja, amit lát, a hallás pedig azt hallja, amit hall, és nem akkor tévedünk, amikor valami talmit látunk, hanem amikor úgy ítélünk, hogy amit látunk, az arany. Úgyhogy Descartes úr nagyon helyesen tulajdonít minden tévedést az ítéletnek és az akaratnak.

De vizsgáljuk most meg, hogy a következtetések, melyeket ebből a szabályból kíván levonni, kiállják-e az igazság próbáját. Világos és elkülönített ismeretem van a végtelen létezőről, mondja; ez tehát igazi létező, valami.¹⁵ Valaki megkérdezhetné: Valóban van világos és elkülönített ismerete a végtelen létezőről? Akkor mit fejez ki az a közhely, mely szerint *a végtelen mint végtelen megismerhetetlen*? Mert ha az ezerszögre gondolva csak zavarosan jelenítek meg magamban valamiféle alakzatot, és nincs elkülönített képzetem, vagyis ismeretem az ezerszögről, mivel nem tudom elkülönítve megragadni mind az ezer oldalát, akkor hogyan gondolhatnám el elkülönítve, nem pedig zavarosan a végtelen létezőt a maga végtelenségében, tekintettel arra, hogy nem vagyok képes átlátni tisztán és mintegy kézzelfoghatóan végtelen tökéletességeit, melyek alkotják?

¹⁴ Harmadik elmélkedés, 46. o.

¹⁵ Ez az „idézet” ebben a formában nem szerepel az *Elmélkedésekben*.

És talán éppen ezt akarta mondani Szent Tamás, amikor, tagadván, hogy ez a kijelentés: *Isten létezik* világos és önmagában nyilvánvaló volna, Damascenus szavaiból merítve saját magával szemben is felhozza ezt az ellenvetést: „Isten létének ismerete mindeniben természet-szerűleg megvan; tehát Isten léte önmagában nyilvánvaló”.¹⁶ Amire így felel: „Isten létének ismerete bizonyos általánosságban és — ahogyan ő fogalmaz — homályosan természet-szerűleg belénk van vésve, amennyiben ugyanis Isten az ember boldogsága. Ez azonban nem jelenti azt — mondja —, (97) hogy minden további nélkül tudja, hogy van Isten. Ha tudom azt, hogy valaki felém közeledik, ez még nem jelenti azt, hogy Pétert ismerem, noha Péter közeledik felém”¹⁷ stb. Mintha azt akarná mondani, hogy Isten közönségesen vagy a végcél, vagy épp az első és legtökéletesebb létező formájában ismert, vagy pedig egy általánosságában és zavarosan minden dolgot tartalmazó és felölelő létezőként, korántsem úgy, ahogyan ténylegesen létezik: így ugyanis végtelen, és számunkra megismerhetetlen. Tudom, hogy Descartes úr könnyedén megfelelné annak, aki ekképpen faggatná. Mindazonáltal úgy vélem, hogy amiket az imént felhoztam, pusztán a társalgás és a gyakorlás kedvéért, elősegítik, hogy felidézze, amit Boëthius mondott, nevezetesen, hogy „a lélek bizonyos fogalmai csak a bölcsek számára nyilvánvalóak önmagukban”.¹⁸ Így hát ne csodálkozzunk, ha azok kérdezősködnek inkább, akik másoknál többet szeretnének tudni, valamint ha hosszasan elidőznek olyan dolgok fontolgatásánál, melyekről tudják, hogy valaki már kimondta mint egész rendszere első és legfőbb alapzatát, és amit ők ugyanakkor csak hosszú kutakodás és elméjük roppant összpontosítása árán képesek megérteni.

De fogadjuk el egyelőre ezt az elvet, és tegyük fel, hogy valaki világos és elkülönített ideával rendelkezhet a legfőbb és legtökéletesebb létezőről. Milyen következtetéseket óhajt levonni mindebből? Azt tudniillik, hogy ez a végtelen létező valóban létezik, és pedig oly bizonyossággal, hogy „Isten létezésében legalább annyira bizonyosnak

¹⁶ *Summa theologiae* I. q. 2., art. 1. Caterus idézete egybemossa a Szent Tamás által idézett Damascenus szöveget Tamás sajátjával. A két szöveg határát pontosvessző húzza meg az eredetiben, ezért ezt hagytam meg a fordításban is.

¹⁷ *Summa theologiae* I. q. 2., art. 1.

¹⁸ Idézi Szent Tamás, lásd *Summa theologiae* I. q. 2., art. 1.

kellene lennem, mint amennyire bizonyos voltam eddig a matematikai igazságokban. Sőt valójában éppen akkora ellentmondás elgondolni Istent, azaz a legtökéletesebb létezőt úgy, hogy hiányzik belőle valamilyen tökéletesség, mint úgy gondolni el a hegyet, hogy hiányzik mellőle a völgy.”¹⁹ Ez itt a dolog lényege: aki most enged, annak el kell ismernie vereségét. Nekem, aki igen erőteljes ellenfélre akadtam, most kardoskodnom kell, hogy, bár legyőzetésre ítélve, (98) de legalább rövid ideig elhalasszam, amit úgysem tudok elkerülni.

Először is, noha most nem a tekintély, hanem egyedül az ész vezérel bennünket, mindazonáltal, hogy ne tűnjék úgy, alaptalanul ellenkezem eme kiváló elmével, fordítsuk figyelmünket Szent Tamásra, aki a következő ellenvetést teszi önmagával szemben: „miután megértettük, mit jelent ez a szó »Isten«, azonnal nyilvánvaló, hogy van Isten. Az »Isten« szón ugyanis olyan létezőt értünk, akinél nagyobb nem gondolható el. Ami viszont mind az értelmünkben, mind az értelmünktől függetlenül létezik, nagyobb annál, ami csak az értelmünkben létezik. Ennélfogva, mivel megértvén ezt a nevet »Isten«, az rögtön benne van az értelemben, az következik, hogy a valóságban is létezik.”²⁰ Én ezt az érvet ilyenformán adnám vissza: Isten az, aminél nagyobb nem lehetséges elgondolni; azonban az, aminél nagyobb nem lehetséges elgondolni, magába foglalja a létezést is, tehát Isten nevéből, vagyis fogalmából adódóan magába foglalja a létezést; és ennélfogva nem lehet, hogy Isten ne létezzen, vagy hogy nemlétezőként gondoljuk el. Most mondják meg, kérem, nem ugyanez-e Descartes úr érve? Szent Tamás így határozza meg Isten fogalmát: olyan lény, akinél nagyobb nem gondolható el. Descartes úr megfogalmazásában Isten a legtökéletesebb létező, amelynél persze semmi nagyobb nem lehetséges elgondolni. Szent Tamás így folytatja: aminél nagyobb nem gondolható el, az magába foglalja a létezést, máskülönben valami nála nagyobb is elgondolható volna, tudniillik az, amit a létezéssel együtt gondolunk el. És Descartes úr vajon nem ugyanezt az altételt használja fel a maga érvelésében? Isten a legtökéletesebb létező; márpedig a legtökéletesebb

¹⁹ Ötödik elmélkedés, 82. o. Caterus itt nem egymást követő mondatokat idéz Descartes-tól.

²⁰ *Summa theologiae* I. q. 2., art. 1.

létező magába foglalja a létezést, különben nem volna a legtökéletesebb létező. Szent Tamás ekképpen következtet: „ennélfogva, mivel megértvén ezt a nevet »Isten«, az rögtön benne is van az értelemben, ebből valóban az következik, hogy a valóságban is létezik; azaz abból, hogy egy olyan létező gondolatába, vagy lényegi fogalmába, melynél nagyobb nem gondolható el, benne foglaltatik a létezés, az következik, hogy ez a létező valóban létezik”. Descartes úr ugyanerre következtet, de — mint mondja — „abból, (99) hogy Istent csak létezőként vagyok képes elgondolni, következik az, hogy a létezés elválaszthatatlan Istentől, s hogy ennélfogva Isten létezik”.²¹ Hadd feleljen most Szent Tamás saját magának és Descartes úrnak is: „feltéve, hogy mindenki olyan lényt ért Istenen, akinél nagyobb nem gondolható el, ebből még nem következne, hogy Istenen olyan lényt ért, aki a valóságban is létezik, hanem csak az, hogy Istenen olyan lényt ért, akinél nagyobb az értelmünkben nem létezik. Csak akkor lehet érvelni Isten valóságos léte mellett, ha valóban volna valami, akinél nagyobb nem gondolható el. Ámde, aki Isten létét tagadja, éppen ezt nem engedi meg.”²² Magam is erre az álláspontra helyezkedve válaszolnék néhány szóban: jóllehet megegyezhetünk abban, hogy a legtökéletesebb létező fogalmában benne foglaltatik a létezés, ugyanakkor ebből nem következik, hogy ez a létezés a természetben is aktuálisan létező valami volna, hanem csupán az, hogy a legtökéletesebb létező gondolatához, vagy fogalmához a létezés fogalmát elválaszthatatlanul hozzákapcsoljuk. Ebből nem következtethet arra, hogy Isten léte aktuálisan is valami, hacsak eleve nem feltételezi, hogy ez a legtökéletesebb létező aktuálisan is létezik; mert ebben az esetben aktuálisan rendelkezne minden tökéletességgel, beleértve a valós létet is.

Engedtessek meg nekem, Uram, hogy ennyi fáradság után pihentessem kissé elmémet. Ez a szókapcsolat: „létező oroszlán” lényegében két részre bontható, tudniillik az oroszlánra és a létezésre; ha valamelyiket elveszük a másik mellől, akkor többé nem beszélhetünk ugyanarról a szókapcsolatról. Mármost Isten vajon nem ismerte-e öröktől fogva világosan és elkülönítetten a szavak eme összekapcsol-

²¹ Ötödik elmélkedés, 83. o.

²² *Summa theologiae* I. q. 2., art. 1.

lását? És vajon ez a szókapcsolat, mint olyan, nem foglalja-e magába lényegileg mindkét részt, azaz a létezés nem lényegi alkotóeleme-e (100) a „létező oroszán” összetételnek? Mindazonáltal Isten öröktől fogva meglévő elkülönített ismeretéből sem következik szükségszerűen, hogy e szókapcsolat bármely része aktuálisan létezne, hacsak föl nem tesszük, hogy a szókapcsolat aktuálisan létezik — akkor ugyanis rendelkezne minden lényegi tökéletességgel, az aktuális létezéssel is természetesen. Hasonlóképpen, noha világos és elkülönített ismeretem van a legtökéletesebb létezőről, és jöllehet a legtökéletesebb létező lényegi fogalma magába foglalja a létezést is, ugyanakkor mindebből nem következik, hogy ez a létezés aktuálisan is valami volna, ha nem tételezi már eleve a tökéletes létezőnek a létezését. Ebben az esetben, minden egyéb tökéletességgel együtt, az aktuális létezés tökéletességét is birtokolná. Ernélfogva más oldalról kell bizonyítani, hogy ez a legtökéletesebb létező létezik.

A lélek létezéséről [lényegéről] és a testtől való reális különbségéről keveset szólok, mert be kell vallanom, hogy ez a kiváló elme olyannyira kifárasztott, hogy ezen túl szinte semmire sem volnék képes. Amennyiben test és lélek közt valóban van különbség, akkor ezt, úgy tűnik, sikeresen bizonyítja abból, hogy ez a két dolog felfogható egymástól függetlenül, elkülönítve egyiket a másiktól. Ebben a kérdésben a tudós férfiút Scotus-szal állítanám szembe, aki azon a véleményen van, hogy ahhoz, hogy két dolgot egymástól függetlenül, és egyiket a másiktól elkülönítve fogjunk föl, nem kell más, mint hogy az a különbség legyen a kettő közt, melyet ő formálisnak és objektívnak nevez, és amit a reális illetve a racionális különbség közé helyez.²³ Eszerint különbözteti meg az isteni igazságosságot a könyörületességtől, „mivel ezeknek, mondja, már az értelem mindenféle műveletét megelőzően különböző formális alapjuk van, oly módon, hogy egyik nem azonos a másikkal”, mindazonáltal helytelenül következtetnénk, ha azt állítanánk, hogy mivel az igazságosság megragadható a könyörületességtől függetlenül, tehát létezhet is tőle függetlenül. De ideje észrevennem, hogy már meghaladtam egy levél kereteit.

²³ John Duns Scotus: *Opus Oxoniense* I, D2, q. 4

Íme Uraim, ez tehát az Önök által előterjesztett dolgokkal kapcsolatos mondanivalóm, immár Önökön a sor, hogy ítélkezzenek fölötte. Ha az én (101) javamra döntenek, talán nem lesz nehéz Descartes urat rávenni, hogy ne kívánjon nekem rosszat, amiért kissé ellenkeztem vele, ha viszont az övére, úgy ezennel kezét nyújtok, és elismerem, hogy alulmaradtam, annál is inkább, mert előre félnék a következő vereségtől. Isten Önökkel.

(Fordította: *Kékedi Bálint*)

RENÉ DESCARTES VÁLASZAI AZ ELSŐ ELLENVETÉSEKRE

Uraim,

(101) Elismerem, igen erős ellenfelet léptettek fel ellenem, akinek elméje és műveltsége bizony sok gondot okozott volna nekem, ha ez a kötelességtudó és jámbor teológus nem Istennek és gyenge védelmezőjének ügyét részesítette volna előnyben a nyílt sisakkal folytatott, komoly támadás helyett. És ámbár nagyon is becsülendő lett volna részéről, ha ez utóbbi módon jár el, nem kerülhetném el a rosszállást, ha összekacsintva vele ugyanígy tennék; ezért célom inkább az lesz itt, hogy felfedjem azt a cselfogást, melyet ügyem elősegítésére alkalmazott, mintsem hogy ellenfél gyanánt válaszoljak neki.

Először is — az olvasók emlékezetének felfrissítése végett — röviden levezette fő érvemet, mellyel Isten létezését bizonyítom; majd, miután tömören jóváhagyta mindazt, amit kellőképpen igazoltnak ítélt — így egyúttal megtámogatván ezeket saját tekintélyével —, elérkezett a probléma lényegi részére, annak tisztázására, (102) vajon mit értsünk az „idea” szón, valamint hogy milyen okot követel meg egy így felfogott idea.

Valahol azt írom, hogy *az idea az elgondolt dolog maga, úgy, ahogyan objektíve az értelemben van*. Ő mármost úgy tesz, mintha teljesen másként értené, mint ami szavaimból kitetszik, hogy ezáltal világosabb magyarázatra késztessem. „Objektíve az értelemben lenni azt jelenti, mondja, hogy *az értelem aktusát a tárgy módján határolni*, ami valójában csupán egy külső megjelölés, mely semmi valóssal nem járul hozzá a dologhoz” stb. E helyütt meg kell jegyezni, hogy az illető tudós magára a dologra irányítja figyelmét, amennyiben az értelmén kívül van. Ennek tekintetében valóban külsődleges megjelölés az, hogy objektíve az értelemben van. Csakhogy én az ideáról beszélek, ami soha nem lehet az értelmén

kívül, és amelynek tekintetében *objektíve az értelemben lenni* nem jelent egyebet, mint úgy lenni az értelemben, ahogyan az objektumok ott általában lenni szoktak. Így például, ha valaki azt kérdezi, hogy mi történik a Nappal azáltal, hogy objektíve az értelmében van, természetesen azt válaszolhatjuk, hogy egy külsődleges megjelölésen kívül semmi, azaz, hogy a Nap ekkor objektum módján határolja az értelem műveletét. Ellenben ha a Nap ideájáról kérdezi, hogy micsoda, és azt feleljük, hogy nem más, mint az elgondolt dolog úgy, ahogyan objektíve az értelemben van, akkor senki sem fogja ezen magát a Napot érteni — amennyiben megvan benne ez a külsődleges megjelölés. És ekkor *objektíve az értelemben lenni* már nem azt fogja jelenteni, hogy az értelem műveletét az objektum módján határolni, hanem oly módon lenni az értelemben, ahogyan objektumok ott általában lenni szoktak. Olyannyira, hogy a Nap ideája maga az értelemben létező Nap, ám objektíve, tehát úgy, ahogyan az objektumok általában az értelemben lenni szoktak, nem pedig formálisan, mint az, ami az égen ragyog. (103) Ez az objektív létmód valóban jóval tökéletlenebb, mint az, amely szerint a dolgok az értelmén kívül léteznek, de azért mégsem pusztá semmi, amint azt korábban is mondtam.

Amikor pedig ez a tudós teológus azt állítja, hogy e szavakban: *pusztá semmi*, kétértelműség lappang, úgy tűnik — félve, nehogy esetleg kifelejtsem — arra akar figyelmeztetni, amit épp az imént említettem. Először is, mondja, mivel az ideája révén az értelemben létező dolog nem valós, aktuálisan létező valami, ezért nem létezik az értelmén kívül — ami igaz. Ezután azt is mondja, hogy ez a valami nem az elme fikciója, vagyis észbeli létező, hanem valamifajta realitás, melyet elkülönítetten gondolunk el. Ezzel teljes mértékben elismeri mindazt, amit előadtam. Ugyanakkor — teszi hozzá — „mivel ezt a létezőt csak elgondoljuk, de aktuálisan nem létezik (azaz pusztá idea, nem pedig valami az értelmén kívül), valóban elgondolható, ám semmiképpen sem lehetséges, hogy ez a létező valaminek az okozata legyen”, magyarán nem szükséges ok ahhoz, hogy az értelmén kívül létezzen, amit készséggel elfogadok; az elgondoláshoz azonban nagyon is szükséges valamifajta ok, és itt egyedül erről van szó. Így, ha valaki értelmében megjelenít egy nagy mesterségbeli ügyességgel megalkotott mechanikai szerkezet ideáját, akkor joggal kérdezhetnénk, mi az oka ennek az ideának; aki pedig úgy felelne, hogy ez az idea az értelmén kívül nem

létezik, minél fogva semmi oka sincs, hanem csak elgondoltatik, az nem válaszolna kérdésünkre, mivel itt nem egyebet firtatunk, mint annak okát, amiért éppen ez az idea gondoltatik el. Ugyanígy az sem válaszolna kielégítően, aki azt mondaná, hogy ezen ideát — műveleteinek egyikeként — maga az értelem okozza, mivel korántsem efelől kételkedünk, hanem azt kutatjuk, hogy az ideában meglévő tárgyba beépült mesterségbeli ügyességnek mi az oka. Mármost, hogy a gépezet ez ideája (104) inkább ezt az objektiválódott mesterségbeli ügyességet tartalmazza, mint mást, annak kétségkívül oka van; az objektiválódott mesterségbeli ügyesség pedig ugyanaz ennek az ideának a tekintetében, mint ami az objektív realitás Isten ideája tekintetében. S csakugyan, különböző okait jelölhetjük meg ennek a mesterségbeli ügyességnek. Lehet akár egy valóságos mechanikai szerkezet, melyet valaha láttunk, s amelynek hasonlatosságára ezt az ideát megalkotjuk. Vagy akár értelmünk jártassága a mechanika tudományában, vagy esetleg egy oly kifinomult éleselméjűség, melynek segítségével megalkothatunk egy ilyen ideát a tudományban való bármifajta előzetes jártasság nélkül. Szükséges továbbá megjegyeznünk, hogy az egész mesterségbeli ügyesség, mely pusztán objektíve van meg ebben az ideában, olyan októl kell hogy származzék, melyben az formálisan vagy eminens módon van meg, bármi legyen is ez az ok. Hasonlóképpen kell vélekednünk az Isten ideájában meglévő objektív realitásról is. De vajon kiben lehetne így fellelni mindezt a realitást, vagyis tökéletességet, ha nem magában a valóságosan létező Istenben? A kiváló elméjű tudós azonban nagyon is tisztán látta ezeket a dolgokat, ezért ismeri el, hogy jogosan tehetjük föl a kérdést: „egy idea miért bír inkább ezzel vagy azzal az objektív realitással. Erre először úgy felel, hogy „ugyanaz érvényes minden ideára, mint amit én a háromszög ideájáról írtam, tudniillik hogy ha nem is léteznék háromszög sehol a világon, ettől még kétségkívül létezik a háromszögnek egyfajta meghatározott természete, vagyis lényege, vagyis formája, ami változhatatlan és örök”. Mármost „ennek — így fogalmaz — nincs szüksége semmilyen okra”. Mindamelletts helyesen gondolja, hogy evvel nem érhetjük be, mert bár a háromszög természete változhatatlan és örök, ettől még nem kevésbé jogos föltennünk a kérdést, hogy miért van meg bennünk ez az idea. Ezért a következő kiegészítéssel él: „mindazonáltal, ha észérveket kívánnak tőlem, annyit mondok, hogy ezen ok elménk tökéletlensége”

stb. Ezzel, úgy látszik, nem mást jelent ki, mint hogy akik nézeteimtől el akarnának térni, azok semmi hihetőt nem tudnának válaszolni. (105) Csakugyan, nem valószínűbb, hogy azt állítsuk: elménk tökéletlensége volna az ok, ami miatt Isten ideája megvan bennünk, mint azt mondanunk, hogy a mechanikában való járatlanságunk az oka annak, hogy inkább egy mesterien megalkotott gépezetet képzelünk el, mint egy kevésbé tökéleteset. Éppen ellenkezőleg: ha valakiben megvan egy olyan szerkezet ideája, amelyben megtalálható minden elképzelhető mester-ségbeli fogás, akkor ebből nagyon is helyesen levonhatjuk azt a következtetést, hogy emez idea olyan okból származik, amelyben ténylegesen megvannak mindeme műfogások, holott mindezeket az idea csak objektíve tartalmazza, nem pedig valóságosan. Ugyanígy, minthogy valamennyiünkben megvan Isten ideája, amely magában foglalja az összes csak elgondolható tökéletességet, ebből a legnyilvánvalóbb módon arra következtethetünk, hogy ez az idea olyan októl függ és származik, amely valóságosan magában foglalja mindezt a tökéletességet, azaz a valóságosan létező Istentől. A nehézség bizonyára egyik esetben sem látszana nagyobbnak, mint a másokban, ha, ugyanúgy, ahogy nem minden ember rendelkezhet tökéletes gépezetek ideáival, mivel nem egyformán járatosak a mechanikában, nem adatott volna meg mindenkinek azonos képesség Isten ideájának megragadásához. Mivel azonban ezen idea mindenki elméjébe azonos módon van belevésve, továbbá sosem tapasztaljuk, hogy önmagunkon kívül máshonnan eredne, azt feltételezzük, hogy hozzátartozik elménk természetéhez, s bizonyval nem helytelenül. Ugyanakkor megfelede-
kezünk valami egyébről, amit a leginkább figyelembe kell vennünk, s amin az érv minden ereje, világossága és értelme múlik, nevezetesen, hogy a tehetség, amely által Isten ideájának birtokában lehetünk, nem lehetne meg értelmünkben, ha ez az értelem pusztán valami véges dolog volna, (106) aminthogy valóban az is, s ha nem volna létezésének oka maga Isten. Ezért tűnődtem ezen túlmenően még afelett is, vajon én magam létezhetnék-e, ha nem volna Isten, nem is annyira azért, hogy az előzőtől eltérő érveléssel hozakodjak elő, hanem azért, hogy ugyanazt pontosabban magyarázzam.

A talán túlzottan is kötelességtudó férfiú ezen a ponton féltékeny-séghez vezető kérdéseket tesz fel, amennyiben összeveti érvelésemet egy Szt. Tamástól és Arisztoteléstől merített érveléssel, hogy ily módon

mintegy számon kérje rajtam, miért nem követtem mindenben őket, ha már egyszer azt az utat választottam, amelyet ők. Ám engedessék meg nekem, hogy másokról hallgassak, s csak azt értelmezzem, amit én magam írtam.

Először is, érvemet nem abból merítettem, hogy az érzékkel fölfogható dolgokban a ható okok valamifajta rendjét vagy egymásra következősét pillantottam meg. Egyrészt azért nem, mert úgy véltem, Isten létezése sokkal evidensebb, mint bármilyen érzékkel fölfogható dolog, másrészt pedig azért nem, mivel úgy tűnt számomra, az okoknak amaz egymásra következősége révén csupán ahhoz a felismeréshez juthatok el, hogy elmém mennyire tökéletlen, hiszen képtelen vagyok átlátni, miként következhet egymásra végtelen számú ilyen ok örök idők óta anélkül, hogy valamely első ok létezett volna. Abból, hogy ezt nem tudom átlátni, nyilvánvalóan nem következik valamely első ok szükségessége, amiként abból, hogy nem tudom átlátni, miként osztható a végtelenig a véges mennyiség, szintén nem következik, hogy van valami végső, ami tovább már nem osztható, hanem csak az következik mindebből, hogy (107) értelmem, lévén véges, nem fogja föl a végtelent. Ennélfogva az én érvelésem alapzataul inkább önnön magam létezését választottam, amely az okok semmiféle sorozatától nem függ, s olyannyira ismeretes számomra, hogy semmit jobban nem ismerhetek. Magammal kapcsolatban pedig nem annyira azt kérdeztem, milyen ok hozott létre hajdan, mint inkább azt, mi az, ami jelenleg fönntart, hogy ezen a módon megszabadítsam magam az okok bármifajta egymásra következősétől.

Azután pedig nem azt kérdeztem, mi az okom, amennyiben elméből és testből állok, hanem éppenséggel csak amennyiben gondolkodó dolog vagyok. Úgy vélem, ennek nem csekély jelentősége van, mert így sokkal jobban meg tudtam szabadítani magam az előítéletektől, sokkal jobban tudtam a természet világosságára figyelni, kikutatni magam, s bizonyossággal állítani, hogy semmi nem lehet bennem, aminek valami módon ne lennék tudatában. Ez pedig teljesen más, mint ha annak alapján, hogy belátom, atyám nemzett engem, arra gondolnék, hogy atyám pedig nagyapámtól kapta létét, és mivel a szülők szüleinek felkutatásában nem lehetséges a végtelenig haladni, hogy véget vessek a kutatásnak, azt állítanám, van valamely első ok.

Ezen túlmenően, nem csupán azt kérdeztem, mi az okom, amennyiben gondolkodó dolog vagyok, hanem elsősorban és kiváltképp annyiban, amennyiben más gondolatok mellett a legtökéletesebb létező ideáját is fölfedezem magamban. Ettől függ ugyanis bizonyításom egész ereje. Először is azért, mert ez az idea tartalmazza azt, hogy mi az Isten, legalábbis amennyire ezt én megérthetem. Márpedig az igaz logika törvényei szerint egyetlen dologgal kapcsolatban sem kérdezhetjük meg, létezik-e, ha nem (108) értettük meg már előzőleg, mi is e dolog. Másodszor, mert pontosan ez ad alkalmat számomra arra, hogy megvizsgáljam, önmagamtól vagy mástól létezem-e, s arra, hogy fölismerjem hiányosságaimat. Végezetül pedig ez nemcsak arról világosít fel, hogy van okom, hanem arról is, hogy ebben az okban benne foglaltatik minden tökéletesség, s ennél fogva nem más az, mint Isten.

Végül nem állítom a lehetetlenségét annak, hogy valami önmagától ható oka legyen. Persze, ez nyilvánvalóan lehetetlen, amennyiben a „ható ok” jelentését azokra az esetekre korlátozzuk, amelyekben az ok időben megelőzi az okozatokat, vagy amelyekben az okok az okozatoktól különböznek. A szóban forgó kérdés vizsgálata során azonban aligha kell ezt a megszorítást alkalmaznunk. Egyrészt azért nem, mert a kérdés felesleges időpazarlás volna: ki ne tudná, hogy semmi sem előzheti meg önmagát, s semmi sem lehet önmagától különböző. Másrészt pedig azért sem, mert a természetes világosság nem írja elő a ható okság fogalmával kapcsolatban azt a követelményt, hogy az oknak időben meg kell előznie okozatát. Hiszen épp ellenkezőleg, tulajdonképpen értelemben csak az alatt az idő alatt tekinthető valami oknak, amíg éppen létrehozza okozatát, ennél fogva, nem is előzheti meg. Azt azonban csakugyan előírja a természet világossága, hogy nincs semmi sem, amivel kapcsolatban ne lehetne föltenni a kérdést, miért létezik, vagyis aminek ható okát ne lehetne kutatni, vagy pedig ha nincs ható oka, ne lehetne rögzíteni, miért nincs rá szüksége. Sőt, még ha föl is tételezném, hogy semmi sem viszonyulhat önmagához úgy, mint a ható ok okozatához, ebből egyáltalán nem következtenék valamely első ok létezésére, épp ellenkezőleg: annak (109) is, amit első oknak hívnánk, újra csak okát keresném, s így sohasem jutnék el mindennek első okához. Ezzel szemben nagyon is megengedem: létezhet valami, amiben akkora és oly kimeríthetetlen hatóképesség rejtetik, hogy soha nem szorult rá semminek a segítségére ahhoz, hogy létezzék, és most sem

szorul segítségre, hogy fönnmaradjon, s ennél fogva valamiképp oka önmagának. Istent éppilyen létezőnek fogom fel. Mert ha magamat tekintem, még ha öröktől fogva léteznék is, tehát semmi előttem nem létezett volna, minthogy tudom, hogy az idő részei elválaszthatók egymástól, s így mostani létezésemből csak akkor következik jövőbeli létezésem, ha valamely ok minden pillanatban mintegy újból létrehoz, nem haboznék az engem fönn tartó okot ható oknak nevezni. Így hát aligha térünk el túlságosan a kifejezés tulajdonképpeni értelmétől, ha Istent, még ha mindig létezett is, minthogy ténylegesen ő maga tartja fenn önmagát, önmaga okának nevezzük. Itt azonban meg kell jegyezni, hogy „fönn tartáson” nem azt értem, ami a ható ok valamely pozitív ráhatása révén megy végbe, hanem pusztán azt, hogy Isten lényege olyan, hogy nem képes nem mindig létezni.

Mindezek alapján már könnyűszerrel válaszolok az „önmagától” kifejezés különböző jelentéseit firtató kérdésre is, amelynek megválaszolását a nagy tudású teológus kérte. Való igaz, hogy azok, akik a „ható ok” kifejezés tulajdonképpeni és szigorú jelentéséhez való ragaszkodásukban lehetetlennek gondolják, hogy valami önmagának oka legyen, s úgy vélik, nincs az okoknak egyetlen más neme sem, amely itt a ható okéhoz hasonló szerepet játszhatna, semmi mást nem szoktak (110) érteni azon, hogy valami önmagától létezik, mint azt, hogy a szóban forgó dolognak semmilyen oka sincs. Ha azonban hajlandók lennének inkább a dologra, mintsem a szavakra figyelni, ők maguk is egyhamar belátnák, hogy az „önmagától” kifejezés negatív értelmezése egyedül az emberi értelem tökéletlenségéből származik, s a valóságos dolgokban semmiféle alapja nincs. Van azonban e kifejezésnek egy másik, pozitív értelme is, amelynek alapja a dolgok igazságában rejlik, s az én érvem kizárólag ebből indul ki. Mert ha, példának okáért, valaki azt állítja valamely testről, hogy önmagától létezik, talán nem ért ezen mást, mint hogy egyáltalán nincs oka. Ám ezt sem valamifajta pozitív érvelés alapján állítja, hanem pusztán negatív módon: mivel nem ismerte föl e test okát. Ez azonban egyfajta tökéletlenség öbenne, amire később saját tapasztalatából rá is jön, ha meggondolja, hogy az idő egyes részei nem függnék a többitől, s hogy még ha fel is tesszük: a szóban forgó test eddig az időpillanatig önmagától létezett — vagyis nem volt oka —, ebből nem következik, hogy a jövőben is létezni fog, hacsak nem rejlik benne valamifajta hatóképesség, amely e testet folyamatosan mintegy

újraalkotja. Ekkor pedig, mivel belátja, hogy a test ideájában semmi efféle hatóképességet nem talál, azon nyomban arra a következtetésre jut, hogy ama test nem önmagától létezik — ám ekkor az „önmagától” kifejezést már pozitív értelemben használta. Hasonlóképp, amikor azt állítjuk, Isten önmagától létezik, persze ezt is érthetjük negatíve: abban az értelemben, hogy egyáltalában nincs oka. Ám ha előtte megvizsgáltuk, mi az oka annak, hogy létezik, vagy hogy léteiben megmarad, s fölfigyeltünk arra a fölmérhetetlen és fölfoghatatlan hatóképességre, amely Isten ideájában foglaltatik, rájövünk majd: ez oly határtalan, hogy nyilvánvalóan oka lesz annak, hogy létezésében megmarad, s rajta kívül semmi más nem lehet efféle ok; s ekkor már azt, hogy Isten önmagától létezik, nem negatív módon, hanem a lehető legpozitívabb értelemben állítjuk. Noha nem is lenne szükséges kimondani, (111) hogy Isten önmaga ható oka — nehogy esetleg szavakról vitatkozzunk —, minthogy azonban átlátjuk, hogy ami önmagától létezik, vagyis aminek nincs önmagától különböző oka, az nem a semmitől, hanem hatóképessége valóságos fölmérhetetlenségétől létezik, teljességgel megengedett e létezőről úgy gondolkodni, mint ami úgy viszonyul önmagához, mint ahogyan a ható ok viszonyul okozatához. Vagyis úgy gondolhatjuk el, mint ami pozitív értelemben önmagától létezik. Az is megengedett, hogy ki-ki megkérdezze önmagától, milyen értelemben létezik önmagától. S mivel nem fedez föl önmagában oly hatóképességet, amely elegendő volna akár csak arra, hogy egyetlen pillanatig is fönntartsa, ezért méltán jut arra a következtetésre, hogy mástól létezik, éspedig olyan mástól, ami önmagától létezik. Ennek oka pedig az, hogy mivel a kérdés a jelenre, nem pedig a múltra vagy a jövőre vonatkozik, ebben az esetben nem haladhatunk a végtelenig. S most hozzáteszem mindehhez még azt is, amit korábban nem írtam le, hogy ti. az iménti eljárással még csak nem is valamely másodlagos okhoz jutunk el, hanem a legteljesebb mértékben ahhoz, amelyben ha van annyi hatóképesség, hogy valamely hozzá képest külső dolgot fönntartson, annál inkább van annyi, hogy önmagát a saját hatóképessége révén fönntartsa, s hogy ennél fogva önmagától létezzék.

(111) Mármost, amikor azt állítjuk, hogy minden határolás valamilyen októl ered, akkor úgy vélem, amit ezen értünk, igaz, ám nem megfelelően fejezzük ki, s így a nehézséget sem oszlatjuk el. Megfelelően fogalmazva ugyanis a határolás mindössze egy nagyobb tökéletesség

tagadása, s e tagadás nem ered valamilyen októl, hanem ez a határolt dolog maga. S noha igaz, hogy minden dolog valamely ok által határolt, attól ez még nem magától értetődő, hanem máshonnan szorul bizonyításra. Mivel, amint azt az éles elméjű teológus igen helyesen válaszolja, egy dolog (112) kétféleképpen lehet határolt: vagy a teremtetője nem látta el több tökéletességgel, vagy a természete olyan, hogy csak bizonyos számú tökéletesség befogadására képes, amiként a háromszög természetéből következik, hogy nem lehet háromnál több oldala. Ezzel szemben magától értetődőnek látszik számomra, hogy minden létező vagy valamely októl, vagy önmagától mint októl létezik. Minthogy nem csupán a létezést, de annak tagadását is igen jól megértjük, nincs semmi, amit olyannyira önmagától létezőnek tekinthetnénk, hogy ne kelljen megindokolnunk, miért létezik inkább, mint hogy ne léteznék, s így az *önmagától létezni* kifejezést mindig is pozitív módon, „valamely ok által létezni”-ként kell értelmeznünk, tudniillik saját hatóerejének túláradása által, ami egyedül Istenben lehet meg, s ezt könnyűszerrel bizonyíthatjuk.

Amit ezt követően megenged nekem a tudós teológus,¹ azt — bár valóban a kétség árnyéka sem vetül rá — általában alig veszik figyelembe, holott oly jelentősen hozzájárul ahhoz, hogy a filozófiát kihúzzuk abból a sötétségből, melybe láthatóan eltemetkezett, hogy tekintélyének támogatása nagy segítségemre van szándékaimban.

Sezen a ponton, nagyon is okosan, azt kérdi tőlem, „vajon ismerem-e világosan és elkülönítetten a végtelent”. Igyekeztem ugyan elébe vágni ennek az ellenvetésnek, mindazonáltal oly könnyedén adódik bárki számára, hogy kissé bővebben kell rá válaszolnom. Ezért mondom itt legelőször is, hogy a végtelen a maga végtelenségében nem fogható föl, ámde megérthető. Ugyanis világosan és elkülönítetten megérteni valamiről, hogy egyáltalán semmilyen határ sem található benne, ez annak világos megértése, hogy ez a dolog végtelen. (113) E helyütt különbséget teszek *határtalan* és *végtelen*² közt. Nincs semmi, amit tulajdonképpen értelemben végtelennek neveznék, hacsak azt nem,

¹ Ti. hogy „igaz mindaz, amit egészen világosan és elkülönítetten megragadok”. (Harmadik elmélkedés eleje, 46. o.)

² Latin: indefinitum & infinitum (AT VII. 113. o.).

amelyben semmilyen tekintetben sem fedezek föl határokat; ebben az értelemben egyedül Isten végtelen. Azokat a dolgokat azonban, melyeknek határát csak bizonyos értelemben nem fedezem fel — mint amilyen a képzeletbeli terek kiterjedése, a számok sokasága, a mennyiség részeinek oszthatósága s más hasonlók, ezeket határtalanoknak nevezem, nem pedig végtelennek, mivel nem minden tekintetben vég és határ nélküliek.

Különbséget tesztek továbbá a végtelen formális elve, vagyis a végtelenség, és a végtelen dolog között. Ami a végtelenséget illeti, noha a lehető legpozitívabbnak gondoljuk is el, valamiképp mégis csak negatív módon értjük, tudniillik úgy, hogy semmiféle határolást nem veszünk észre a dologban. Magát a végtelen dologt azonban valamiképp pozitíve fogjuk föl, bárha nem adekvát módon, azaz nem fogunk föl mindent, ami belőle értelemmel fölfogható. Éppúgy, mint midőn tekintetünket a tengerre vetjük, azt mondjuk, hogy látjuk a tengert, jöllehet tekintetünk nem érinti annak minden részletét, s nem méri fel roppant kiterjedését; amikor pedig csak távolról nézzük, mintha át akarnánk fogni az egészet szemünkkel, akkor valójában csupán homályosan látjuk, amint zavarosan képzeljük el az ezerszöget is, ha minden oldaláról egyszerre igyekszünk képet alkotni magunknak. Ámde amikor tekintetünket a tengernek csupán egyetlen részletére szögezzük, akkor látásunk igen világos és elkülönített lehet, amint az ezerszög elképzelése is, ha csupán egyik vagy másik oldalára terjed ki. Ugyanígy megengedem valamennyi teológussal egyetemben, hogy az emberi elme nem foghatja föl Istent, (114) sőt továbbmegyek: akik azon fáradoznak, hogy gondolkodásukkal Istent teljes egészében és egyszerre átfogják, s akik így mintegy távolról tekintenek rá, azok nem ismerhetik meg Őt elkülönítetten, erről mondta Szent Tamás a már idézett helyen, hogy Isten ismerete csak valamiféle homályosság, elmosódott képként van meg bennünk. Azok ellenben, akik arra törekcszenek, hogy figyelmüket egyes tökéletességeire összpontosítsák, nem annyira azzal a szándékkal, hogy megragadják őket, mint inkább, hogy megragadtassanak általuk, s értelmük minden erejével elmerülni igyekeznek e tökéletességek szemléletében, ők, mondom tehát, összehasonlíthatatlanul több mindent s könnyedebben találnek Istenben, amit világosan és elkülönítetten ismerhetnek meg, mint ami a teremtettt dolgokban fellelhető.

Ez az, amit maga Szent Tamás is igen helyesen felismert e helyütt, miként az kiderül a következő szakaszban,³ ahol azt állítja, hogy Isten létezése bizonyítható. Ami engem illet, valahányszor azt mondtam, hogy Istent világosan és elkülönítetten megismerhetjük, ezen sosem értettem mást, mint ama véges ismeretet, mely megfelel csekély megismerőképességünknek. Az általam előadott dolgok igazságához nem is volt szükséges ezt másképpen érteni, amint azt könnyűszerrel láthatjuk, ha felfigyelünk arra, hogy mindössze két helyen mondtam; egyrészt, mikor arról volt szó, vajon az ideában, melyet Istenről alkotunk, benne foglaltatik-e valami valós dolog is, avagy pusztán valaminek a tagadása lenne (amint kételkedhetünk, hogy vajon a hideg ideájában van-e bármi más, mint a meleg ideájának tagadása). Istenre vonatkozóan ezt könnyen megismerhetjük, még ha a végtelent nem is foghatjuk föl. A másik helyen pedig azt állítottam, hogy a létezés nem kevésbé tartozik a legtökéletesebb lény természetéhez, mint a háromszögéhez az, hogy három oldala van. (115) Ez ugyancsak érthető anélkül, hogy Istenről oly átfogó ismerettel rendelkezni, mely magában foglal mindent, ami föllelhető őbenne.

Itt újfent összeveti érvemet Szent Tamás egy másik érvével, hogy ezáltal arra kényszerítsen, hogy valamiképp megmutassam, a kettő közül melyikben rejlik nagyobb erő. Attól tartok azonban, erre vajmi kevés késztetést érzek, mivel Szent Tamás ezt az érvet nem mint sajátját használta fel, s abból nem is ugyanaz a dolog következik, mint az általam alkalmazott érvből; végtére pedig én ezen a helyen semmilyen formában sem távolodom el az Angyali Doktor nézetétől. Számára a kérdés ugyanis az, vajon Isten létezésének ismerete oly természetszerűleg tartozik-e hozzá az emberi elméhez, hogy azt bizonyítani szükségtelen, azazhogy vajon ez az ismeret világos és önmagában nyilvánvaló-e mindenki számára; ezt ő — velem egyetértésben — tagadja. Az ellenvetés, melyet önmaga ellen felhoz, a következőképp hangzik: ha megértjük, hogy mit jelent ez a szó: „Isten”, akkor olyasvalamit értünk meg, melynél nagyobbat lehetetlenség elgondolni. Ami pedig mind a valóságban, mind az értelmünkben létezik, nagyobb annál, ami csak az értelmünkben létezik; ha tehát megértjük, hogy mit jelent a

³ *Summa Theologiae* I, q. 2., art. 2.

szó: „Isten”, akkor megértjük, hogy Isten mind a valóságban, mind pedig az értelemben létezik.⁴ Ebben azonban nyilvánvaló formai hiba rejlik, mivel csupán erre a következtetésre juthatnánk: tehát, ha megértjük, mit jelent ez a szó: „Isten”, akkor megértjük, hogy olyan dolgot jelöl, amely mind a valóságban, mind az értelemben létezik; ámde attól, hogy egy szónak ez a jelentése, az még nem igaz. Az én érvem ezzel szemben így hangzott: amit világosan és elkülönítetten valami természetéhez, lényegéhez, vagy változhatatlan és igaz formájához tartozóként gondolunk el, azt igaz módon állíthatjuk e dologról; (116) miután pedig kellő gondossággal kikutattuk, hogy mi Isten, létezését világosan és elkülönítetten igaz és változhatatlan természetéhez tartozóként gondoljuk el, ezért tehát igaz módon állíthatjuk, hogy létezik. Ez esetben legalább szabályosan következtettünk. A főtételt sem lehet tagadni, minthogy előzőleg már megegyeztünk abban, hogy „mindaz, amit világosan és elkülönítetten megértünk, igaz”.⁵ Most már csak az altétel van hátra, mely, elismerem, nem csekély nehézség elé állít. Először is azért, mert olyannyira hozzászoktunk minden más dologgal kapcsolatban, hogy a létezést elkülönítsük a lényegtől, hogy már nem egykönnyen figyelünk fel arra, miként tartozik a létezés Isten lényegéhez inkább, mint a többi dologéhoz; továbbá azért is, mert nem különítjük el azon dolgokat, melyek valaminek az igaz és változhatatlan lényegéhez tartoznak azoktól, melyeket pusztán értelmünk képzelgése tulajdonít neki, s jóllehet, elég világosan észrevesszük, hogy a létezés Isten lényegéhez tartozik, mindebből mégsem következtetünk Isten létezésére, mert nem tudjuk, vajon lényege igaz s változhatatlan-e, avagy csupán elmeszülemény.

De hogy e nehézség első részétől megszabaduljunk, különbséget kell tennünk lehetséges és szükségszerű létezés között, s meg kell jegyeznünk, hogy a lehetséges létezést valamennyi világosan és elkülönítetten elgondolt dolog fogalma vagy ideája magában foglalja, míg ezzel szemben szükségszerű létezést egyedül csak Isten ideája tartalmaz. Nincs kétségem afelől, hogy akik figyelmesen megfontolják Isten és a többi dolog ideája közti különbséget, azok észre fogják venni, (117) hogy

⁴ Vö. *Summa Theologiae* I, q. 2., art. 1.

⁵ Vö. *Harmadik elmélkedés*; 46. o.

bár a többi dolgot mindig valamiképp létezőkként gondoljuk el, ebből még nem következik, hogy léteznek, hanem mindössze az, hogy létezhetnek. Hiszen nem úgy gondoljuk el őket, hogy az aktuális létezés szükségképpen kötődne egyéb tulajdonságaikhoz. Ám abból, hogy értelmünkkel belátjuk, az aktuális létezés szükségképpen és mindig össze van kapcsolódva Isten további attribútumaival, ebből következik, hogy Isten szükségszerűen⁶ létezik.

Azután, hogy mentesüljünk a nehézség másik felétől is, föl kell figyelniük a következőkre. Azon ideákat, melyek nem foglalnak magukban igaz és változhatatlan természetet, hanem csak olyat, amely az értelem fikciója s összetétele, az értelem szét is szedheti, és pedig nem csak elvonatkoztatás révén, hanem világos és elkülönített művelete által is. Ebből következik, hogy az értelem által ily módon szét nem választható dolgokat kétségkívül nem is ő alkotta illetve állította össze. Például, midőn magam elé képzelek egy szárnyas lovat, egy aktuálisan létező oroszlánt, vagy egy négyzetbe írt háromszöget, akkor könnyűszerrel el tudom gondolni, hogy mindezekkel szemben képes volnék magam elé képzelni egy szárny nélküli lovat, egy nem létező oroszlánt, vagy éppen egy háromszöget négyzet nélkül, s ennél fogva, hogy ezen dolgokban nincs igaz és változhatatlan természet. Ha azonban egy háromszöget vagy egy négyzetet gondolok el (azért nem emlitem itt az oroszlánt és a lovat, mert az őbennük rejlő természetek egyelőre nem teljesen ismertek számunkra), akkor bizonyonnyal mindazon dolgokat, melyekről felismerem, hogy benne foglaltatnak a háromszög ideájában, mint például, hogy három szöge egyenlő két derékszöggel stb., igazságként állíthatnám egy háromszögről, a négyzetről pedig mindazt, amit a négyzet ideájában lelnék föl. S habár elgondolhatok egy háromszöget — gondolkodásomat igencsak türtőztetve — úgy, hogy elvonatkoztatok attól, hogy szögei egyenlők két derékszöggel, ezt azért mégsem tagadhatom róla, (118) amikor világos és elkülönített műveletet hajtok végre, azaz ha tisztán megértem, amit mondok. Sőt, ha veszek egy négyzetbe írt háromszöget, nem azért, hogy olyasvalamit tulajdonítsak a négyzetnek, ami csak a háromszög sajátja, vagy fordítva, hanem hogy kizárólag a kettő összekapcsolásából keletkező dolgokat vizs-

⁶ Latin: teljességgel.

gáljam, akkor e háromszögből és négyzetből szerkesztett alakzat természete nem kevésbé lesz igaz és változhatatlan, mint a négyzeté, vagy a háromszögé önmagában. Ennek következtében pedig bizonynyal állíthatom, hogy a négyzet nem kevesebb, mint a beléje írt háromszög kétszerese, s még más hasonló dolgokat, melyek e szerkesztett alakzat természetéhez tartoznak. Ha azonban azt veszem fontolóra, hogy egy igen tökéletes test ideája magában foglalja a létezést, mégpedig azért, mert nagyobb tökéletességet jelent egyaránt létezni a valóságban és az értelemben, mint csupán az értelemben, akkor ebből nem következtethetek arra, hogy ez a test létezik, hanem csak arra, hogy létezhet. Kellőképp felismerem ugyanis, hogy emez ideát értelmem alkotta, amely egybekapcsolt minden testi tökéletességet, valamint hogy a létezés nem származik a többi tökéletességből, melyek bennfoglaltatnak a test természetében, mivel egyformán állíthatjuk is, meg tagadhatjuk is, hogy ezen tökéletességek léteznek. Mi több, minthogy a test ideáját vizsgálva nem látok benne semmiféle erőt, mely által önmagát létrehozná vagy fenntartaná, nagyon is helyesen vonom le a következtetést, miszerint a szükségszerű létezés — s itt csakis erről van szó — ugyanolyan kevésbé illik a test természetéhez, bármily tökéletes legyen is, mint amennyire egy hegy természetéhez az, hogy hiányozzék mellőle a völgy, illetve a háromszög természetéhez az, hogy szögei többet tegyenek ki két derékszögnél. Mármint, ha nem egy testtel, hanem egy olyan dologgal kapcsolatban tesszük fel a kérdést, mely rendelkezik minden (119) együtt lehetséges tökéletességgel, hogy vajon a létezést közéjük kell-e számítanunk, akkor igaz, hogy először kételkedhetünk benne; hiszen véges elménk — mely általában csak elválasztottan tekinti őket — első nekifutásra talán nem észleli azon nyomban, mennyire szükségszerűen kapcsolódnak e tökéletességek egymáshoz. Ellenben ha gondosan megvizsgáljuk, vajon a létezés megilleti-e a leghatalmasabb létezőt, s hogy miféle létezésről lehet itt szó, akkor világosan és elkülönítetten észlelhetjük először is, hogy legalább a lehetséges létezés megilleti, akárcsak minden egyéb dolgot, melyekről valamifajta elkülönült ideával rendelkezünk, ideértve még az elménk által alkotott fiktív elképzeléseket is. Ezután, mivel nem gondolhatjuk, hogy létezése lehetséges úgy, hogy ugyanakkor — szemmel tartva végtelen hatalmát — fel ne ismerjük, hogy képes önmaga ereje révén létezni, ebből következtetünk arra, hogy valóságosan létezik, s hogy öröktől fogva

létezett. A lehető legnyilvánvalóbb ugyanis a természetes világosság által, hogy ami saját ereje révén képes létezni, az mindig létezik. Ekképp felismerjük, hogy a szükségszerű létezés nem az értelem valamifajta képzelgése okán foglaltatik benn a leghatalmasabb létező ideájában, hanem mert hozzátartozik egy ilyen létező igaz és változhatatlan természetéhez, hogy létezik. Ugyanily könnyedén felismerjük továbbá annak lehetetlenségét, hogy eme leghatalmasabb létezőben ne volna meg minden egyéb tökéletesség, melyet Isten ideája tartalmaz, oly módon, hogy saját természetüknél fogva, az értelem mindennemű képzelgése nélkül, valamennyi össze van kapcsolódva s létezik Istenben.

Mindezen dolgok nyilvánvalóak annak számára, aki komolyan elgondolkodik róluk, (120) és semmiben sem különböznek attól, amit ezelőtt írtam, hacsak a kifejtés módjában nem, melyen itt szándékosan változtattam, hogy alkalmazkodjam az elmék sokféleségéhez. Kertelés nélkül elismerem, ez egy olyan érv, melyet azok, akik nem emlékeznek vissza mindenre, ami a bizonyítást szolgálja, könnyen szofizmának tarthatnak majd. Kezdetben kétség is ébredt bennem: éljek-e vele, nehogy okot szolgáltassak azoknak, akik nem értik meg, hogy a többi érveléssel szemben is bizalmatlanok legyenek. Mivel azonban csak két út adódik annak bizonyítására, hogy van Isten, az egyik tudniillik hatásaiból, a másik pedig lényegéből, avagy magából a természetéből; s mivel az elsőt tölem telhetően elmagyaráztam a harmadik elmélkedésben, úgy hittem, ezek után nem mellőzhetem el a másodikat.

A formális különbséget illetően, melyet e tudós teológus állítása szerint Scotustól vett, röviden azt válaszolom, hogy az semmiben sem különbözik a modálistól,⁷ s hogy csak a nem teljes létezőkre terjed ki, melyeket én gondosan elkülönítettem a teljesektől. Ezenfelül, a szóban forgó különbség tulajdonképpen elegendő ahhoz, hogy egy dolgot egy másiktól különállóként és elkülönítetten fogjunk fel a dolgot tökéletlenül felfogó értelem elvonatkoztatása révén, de nem elegendő ahhoz, hogy két dolgot egymástól olyannyira különállóként és elkülönítetten gondoljunk el, hogy megértsük: mindegyikük teljes, minden másról különböző létező; ehhez ugyanis feltétlenül szükség van reális különb-

⁷ Descartes itt hibásan azonosítja a kétfajta különbséget, melyet később maga is elismer (vö. *A filozófia alapelvei* I. 62., Osiris, Bp. 1996.).

ségre. Így például formális különbség van valamennyi test mozgása és alakja között, s könnyedén megérthetem a mozgást az alak nélkül, az alakot pedig a mozgás nélkül, s mindegyiket külön-külön anélkül, hogy kifejezetten a testre gondolnék, mely mozog vagy alakot ölt. Ám mégsem vagyok képes maradéktalanul megérteni sem a mozgást valamifajta test nélkül, melyhez hozzákapcsolódnék, sem az alakot (121) a test nélkül, amelyben van, s végül, nem volnék képes elképzelni, hogy a mozgás olyasvalamiben legyen, ami nem ölthet magára alakot, vagy hogy egy mozgásra képtelen dolognak alakja legyen. Ugyanígy nem tudom elgondolni az igazságosságot vagy a könyörületességet legalább egy igazságos vagy könyörületes ember nélkül, s azt sem tudjuk elképzelni, hogy aki igazságos, az ne lehessen egyben könyörületes is. A test mibenlétét ellenben teljességgel megértem (vagyis teljes létezőként értem meg), ha csupán annyit tételezek fel, hogy kiterjedéssel és alakkal bír, mozgásra képes, stb., jóllehet tagadom vele kapcsolatban mindazon dolgokat, melyek az elme természetéhez tartoznak. S megfordítva, azt is megértem, hogy az elme olyan teljes dolog, ami kételkedik, gondolkodik, akar, stb., noha tagadom, hogy magában foglal bármit is abból, amit a test ideája tartalmaz; márpedig ez lehetetlen volna, ha nem lenne reális különbség elme és test közt.

Íme, Uraim, ez az, mit felelhettem közös barátjuk szíves és éles elméjű ellenvetéseire. Ha azonban nem sikerült teljesen megfelelnem rájuk, kérem Önöket, jelezzék azon helyeket, melyek még bővebb fejtegetésre, vagy esetleg akár javításra szorulnak, s ha elérnék barátjuknál, hogy ezt számomra megtegye, azzal végtelenül leköteleznének.

(Fordította: Kékedi Bálint)

LOGOSZ, VALÓSZÍNŰSÉG ÉS MEGGYŐZÉS

Gorgiasz. Heléna dicsérete és Palamédész védőbeszéde

A jelen írás rövid bevezetőként szolgál a szofista szónoklattanár Gorgiasz két mintabeszédének magyar fordításához. Az életrajzi és filozófiatörténeti általánosságok részletes ismertetése helyett¹ a két beszédet a szofista filozófus ismeretelméleti tanításával összefüggésben, de mint autark szónoki munkákat mutatom be. A Gorgiással foglalkozó szakirodalom nagysága miatt lemondok az egyes vélemények részletes ismertetéséről, és ehelyett az általam választott szempontra koncentrálok.

A Gorgiaszról szóló elemzések — talán Platón szónoklat-kritikájának következményeként — a filozófiai tanítást és a retorikai gyakorlatot általában külön kezelik, amely azt a látszatot kelti, mintha a két terület élesen elkülönülő előfeltevés- és szabályrendszerrel rendelkezne.² A platóni dialógusok egy részének (pl. Menexenosz, *Lakoma*, Phaidón,

¹ Részletes szakirodalmi tájékoztatót a következő művekben lehet találni: Classen, C.J. (szerk.): *Sophistik* (Wege der Forschung 187.) (Darmstadt 1976); Consigny, Sc.: *Gorgias: Sophist and Artist* (Columbia, University of South Carolina, 2001); Jarratt, S. C.: *Reeading the Sophists: Classical Rhetoric Refigured* (Carbondale and Edwardsville, 1991); McComiskey, B.: *Gorgias and the New Sophistic Rhetoric* (Carbondale, 2002); Migliori, M.: *La filosofia di Gorgia* (Milano 1973); Steiger K. (szerk.): *A szofista filozófia* (Budapest, 1993); Untersteiner, M.: *The Sophists* (Oxford, 1954).

² Vö. pl. Kerferd G. B.: *A szofista mozgalom* (Budapest 2003). A nyolcadik és kilencedik fejezet teljesen külön tárgyalja a beszédeket és *A természetről* című értekezést. Ugyan a beszédek kapcsán említi az értekezés releváns következtetéseit, mégsem teszi világossá azt, hogy mi által lesz egyáltalán lehetővé a beszéd és általa az igazság felismerése.

Phaidrosz etc.) felépítése és érvelése azonban kérdésessé teszi ennek az elkülönítésnek a jogosságát. Az értelmezések másik, öntudatlan hibája az, hogy a beszédeknek legtöbbször csak azon kérdésekkel foglalkozó részeit vizsgálják, amelyek Gorgiász más munkáiban fellelhető hasonló gondolataival vethetők össze. Az ilyen megközelítés nem veszi figyelembe azt az egészen nyilvánvaló tényt, hogy a beszédek bemutására készültek és alapvetően valamilyen nem filozófiai tárgyú állításról próbálnak meggyőzni, tehát nem filozófiai értekezések.

A beszédek értékelésének egyik lényeges kérdése tehát az, hogy miként értelmezzük a szövegben található ismeretelméleti megfontolásokat. Vegyük őket a témától különálló tanításokként, és tekintsük az érveket iskolai retorikagyakorlatnak, vagy tekintsünk minden állítást az érvelő valamely filozófiai tétele bizonyítékának, amely induktív úton igazolja az alapfeltevés helyességét? A kérdés felvetése ráirányítja a figyelmet a két mintabeszéd különleges helyzetére. Olyan érvelésekkel kerülünk szembe, amelyek a bizonyítás szabályait követve önmaguk érvényességére kérdeznak rá, és a saját előfeltételezéseik igazolásával akarják bizonyítani a felsorakoztatott érvekből levonható következtetést. A vizsgálat egyik alapvető kérdése tehát az kell legyen, hogy mennyire képes a beszédek érvelése alátámasztani a kiinduló állítást, jelen esetben Heléna és Palamédész ártatlanságát. A beszédek filozófiai fejtegetéseit ezután mint a teljes érvelés különleges, önmagukra reflektáló részeként lehet magyarázni.

Az értelmezésünk tengelyét a *logosz* fogalmának különféle jelentései és egy ehhez kapcsolható valószínűség-felfogás alkotja. A beszédnek, mint meggyőző érvelések csoportjának megértéséhez a *logosz* és az *eikosz* (valószínűség) fogalmának együttes szemlélete vezet el, és ez a felfogás tükrözi talán leghűségesebben Gorgiász véleményét is. A következő kérdésből kell kiindulni: milyen kapcsolatban van az igazsággal (*alétheia*) és a valósággal egy meghatározott meggyőző beszéd (*logosz*) abban az esetben, ha elfogadjuk Gorgiász *A természetéről* szóló művének két következtetését a dolgok felfoghatatlanságáról és közölhetetlenségéről. Minthogy mindkét beszédben előfeltételezi a szerző, hogy az igazságról beszél (vö. *Hel.* 1; *Pal.* 5), ezért nem mondhatjuk, hogy Gorgiász számára eleve lehetetlen próbálkozás a dolgok állásának felkutatása és a megszerzett ismeretek közlése. Mi lehet tehát az, amely biztosítja a megismerés lehetőségét és ezáltal a beszéd értelmét?

A választ Platón *Phaidrosz* 267a-b Gorgiasz-kritikájából kiindulva lehetséges megtalálni. A szónoki beszéd részeinek tárgyalásakor Szókratész megemlíti Teisziászt és Gorgiaszt, mivel ők ketten a bizonyítást az igazság helyett a valószínűségre alapozzák.³ Látszólag megerősíti ezt a véleményt az a tény, hogy mind a Heléna dicséretében, mind a Palamédész védőbeszédében az érvelés alapja az állítások csoportjai által biztosított valószínűség. A valószínűség jelen esetben mind az érvekben szereplő állítások, mind a belőlük levont következtetések igazságértékét jelenti. Miként lehetséges mégis az, hogy ha az állítások a szerző kijelentése szerint az igazságon alapszanak, akkor mégsem elegendő a helyes ismeret belátásához ezeknek a pusztá felsorolása, hanem ehelyett csak a sokkal kisebb igazságértékkel rendelkező valószínűségekhez lehet eljutni a konklúziók esetében? Az okot Gorgiasz az emberi gondolkodás tökéletlenségének tulajdonítja.

A valószínűségekre azért vagyunk ráutalva, mivel az emberi értelem, a *logosz* képes többszörösen hamis következtetéseket levonni az előtte megnyilvánuló valóságról. A dolgok (*pragmata*) valódi létezési módja (*logosz*) felfoghatatlan az ember számára. Az érzékelés és megértés (*logosz*) révén ugyan fel lehet fogni valamit a külvilágból, de ez semmiképpen nem jelenti a dolgok lényegének megismerését. Itt kezdődik a megcsalás (*apaté*), amely része minden dolognak, amelyben megnyilvánul az értelem (*logosz*). Az egyetlen helyzet, amelyben az ember igaz kijelentéseket tehet, az a saját maga cselekedetei (*Pal.* 5.). Mihelyt azonban az ember beszélni kezd arról, amelyet maga is csak töredékesen fogott fel, akkor újra megsokszorozódik a tévedés lehetősége. Előfordul az, hogy valaki a saját érdekében már tudatosan kezd torzítani, vagy igaznak gondolja el a maga tévedését (mint a költők: *Hel.* 2), vagy másokra hallgatva felfüggeszti az ítéletét.

A kijelentésekben (*logosz*) megnyilvánul az akarat, a kényszerítés (*bia*), amely arra készítheti a hallgatókat, hogy a saját szándékukkal

³ *Phdr.* 267a. „Mellőzzük talán Teisziászt és Gorgiaszt, akik úgy vélték, hogy az igaz dolgok helyett nagyobbra kell becsülni a valószínűket...” A részletből arra lehet következtetni, hogy Platón egy elterjedt vélekedést közöl, és szándékosan félremagyarázza Gorgiasz tanítását. A szónok fennmaradt beszédeiből ugyanis világos, hogy az igazságot tartotta elsőbrendűnek, legfeljebb a valószínűséget használhatóbbnak.

szemben cselekedjenek. Ha azonban kényszerítés hatása alatt tesz valaki valamit, akkor nem terheli felelősség. A kérdés csupán az, hogyan lehet eldönteni, minek a hatására tesz valaki valamit. Heléna esetében az ártatlanság valószínű okai az isteni végzet, a fizikai erőszak, a rábeszélés keltette kényszer, vagy a szerelem hatása. A nő éppen azért menthető fel, mert mindegyik esetben az értelem munkáját akadályozták meg, így még a tévedés lehetősége sem volt számára adott. Másrészt Helénának nem állt szándékában rosszat tenni, ellentétben Odüsszeusszal, aki viszont tudatosan használta ki a beszédben (*logosz*) meglévő megtévesztés lehetőségeit és ugyanazt cselekedte, amit Heléna kényszerítői.

A megtévesztés sorozatos csapdái ellenére rá van kényszerítve az ember természeténél fogva arra, hogy folyamatosan elgondolja az eléje kerülő dolgokat és vélekedései (*doxa*) alapján döntéseket hozzon. Az egyik legnyilvánvalóbb kényszerhelyzet az, amikor valaki meggyőző beszédek hall, és meg kell ítélnie a konklúzió helyességét. Ilyen helyzetbe kerül a két mintabeszéd olvasója is, akinek a bíráló szerepét kell betölteni az olvasás során. A biztos tudás és egyértelmű bizonyítékok helyett a döntést a valószínűség alapján lehet meghozni. Gorgiasz ugyan nem beszél sehol arról, hogy mi segíti a gondolkodó és döntésre rákényszerített embert a *logosz* hiányosságainak javítására, a beszédek érvelésének formájából azonban kiderül.

Bárki hivatkozhat arra, hogy tudása van az igazságról. Mihelyt azonban közölni akarja ezt másokkal, az igaz kijelentések igazságértéke valószínűvé lesz. Mivel az emberek valószínűségek alapján tudnak csak ítélni, ezért az igazságról érvelni csak valószínűnek látszó érvekkel lehetséges. A végső döntésnél pedig csak reménykedni lehet abban, hogy minél nagyobb lesz az igaz kijelentések csoportja, annál nagyobb a helyes döntés valószínűsége is.

⁴ A fordításban és a jegyzetek összeállításában a saját megjegyzéseimen kívül nagyrészt a következő szövegkiadásra támaszkodtam: *Gorgias von Leontinoi: Reden, Fragmente und Testimonien*, herausg. mit Übers. und Komm. von Buchheim, Th. (Hamburg 1989). A görög szöveg azonos a Diels H.: *Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch*, herausg. von Kranz, W. (Berlin 1974),

Heléna dicsérete⁴

(1) A város dísz⁵ a derék emberek közössége, a testnek a szépség, a léleknek a bölcsesség, a tettnek a kiválóság, a beszédnek az igazság. Az ezekkel ellentétes dolgok csúfak. A dicséretre méltó férfit, asszonyt, beszédet, munkát, várost és ügyet dicsérni kell, ellenkező esetben becsmérlni; ugyanis egyformán vétek és tudatlanság az, ha a dicséretre méltó dolgokat feddjük és a feddésre méltóakat dicsérjük. (2) Egy és ugyanannak az embernek a kötelessége, hogy igazat beszéljen, és megcáfolja azokat, akik Helénát becsmérlik, azt az asszonyt, akivel kapcsolatban egybehangzó és egyetértő a költőket hallgató emberek véleménye⁶, és az asszony nevének híre, amely szerencsétlenségek⁷

Bd.II 271–307-tel. Hasznos volt ezenkívül *Gorgias, Encomium of Helen*, Ed. with Intr., Notes and Trans. by MacDowell, D. M. (Bristol 1982) Szövegtani magyarázatokat csak a legszükségesebb helyeken adok, leginkább a filozófiai és retorikai kommentárokra szorítkozom. Iszokratész megjegyzi (Gorgiász nevének említése nélkül, de valószínűleg őrá utalva) a *Heléné dicsérete* című munkájában (10.14), hogy az őelőtte a Heléné dicséretét megíró szerző csupán abban követett el hibát, hogy a dicséret címet adta a munkájának, holott valójában védőbeszédet írt.. A kérdés eldöntése, vajon dicsőítő vagy védőbeszédet olvasunk-e, alapvetően meghatározza az egész beszéd interpretációját. További kérdés, vajon Gorgiász miként érti azt, hogy amint a rossz hírtől megszabadítja Helénát, úgy az asszony elnyeri a dicsőséget. Vajon mire alapozza Gorgiász Heléna magasztalását? Látszatra úgy tűnik, hogy a szerző ugyan mintabeszédet írt, amelyben egybefonta a védő és dicsérő beszédek megszokott érveit. Mégis, minden érve félrevezetővé válna számunkra, ha nem tartanánk mindeközben az érvelés formáját és a beszédnek önmagára vonatkozó reflexióit elsődleges fontosságúnak. A mitológiai történet és a szónoki forma az előadás közben bontja ki a nyelvre való rákérdezés egy alaphelyzetét.

⁵ A görögben itt a *kosmos* szó szerepel, amelynek jelentése „rend, rendezettség; dísz, ékesség; világrend”. A fordításban használt „dísz” kifejezés megfelelő, de bele kell értenünk a szó jelentésébe azt, hogy itt a dolgok, tettek, beszéd arányos vagy harmonikus rendezettségéből fakadó szépségről van szó. Hasonló értelemben használja Gorgiász az *areté*, „erény” kifejezést (vö. Fr. 18: Arisztotelész: *Politika* 1260a21–28; Platón: *Menón* 71e–72a).

⁶ A „a költőkre hallgató emberek véleménye” kifejezés még így is fordítható: „azoknak a költőknek a véleménye, akik a (puszta) hallomásra hagyatkoznak”. Ez utóbbi kifejezés azonban kissé erőltetettnek tűnik, mivel a görög „költők, akik (csak) hallgatnak (ti. nem a saját értelmükre hagyatkoznak a kutatásban)”

felidézőjévé vált. Szeretném tehát a beszédemet értelmes rendben⁸ előadva megszabadítani a vádtól a rossz hírbe került asszonyt; bebizonyítani, hogy az őt becsmérők hazudnak, és az igazság bemutatásával véget vetni a tudatlanságnak.

(3) Nem ismeretlen tény, nem is kevesek számára, hogy természetére és származására nézve a legkülönb volt a legkiválóbb férfiak és nők között. Nyilvánvaló ugyanis, hogy anyja Léda volt, apja pedig az igazság szerint isten, a szóbeszéd szerint viszont halandó volt: Tündareosz és Zeusz, akik közül az egyik valóban apja lévén, annak is tűnt, a másik, éppen mivel ezt állította magáról, hamisnak bizonyult.⁹ Az előbbi a halandók között a legkiválóbb, az utóbbi pedig mindenek ura.

(4) Ilyen őskőtől származva isteni szépsége volt, amelyet ha már megkapott, nem rejtette el. Sokakban ébresztett különféle vágyakat.

kifejezésben nincsen egyértelműen meg az a negatív jelentés, amely a hallgatást mint puszta érzékelést szembeállítja a tudatos kritikai elemzéssel.

⁷ A „szerencsétlenségek” itt a trójai háborúra és az azt követő tragikus események sorozatára utal.

⁸ Az „értelmes rendben” kifejezés nehezen fordítható, de megfelelő értelmezése annál fontosabb. A görögben „*logismos tis*” áll, amely jelenthet „számolás”-t, „számvetés”-t, „beszámoló”-t, „következtetés”-t, „érv”-et, „értelem”-et. A „*logismos*” kifejezés utal egyrészt arra a valószínűleg Sztészikhorosztól (vö. Fr. 192–193, *Poetae Melici Graeci*, ed. Page, D. L., (Oxford 1968); és Platón: *Phaidrosz* 243a) kiinduló hagyományra, amely a trójai mondakört feldolgozó történetek ítéletével szemben védelmébe veszi Helenét és megpróbálja felmenteni őt a trójai háború kiobbantása miatt viselt felelőssége alól. Jelentheti továbbá az értelem szabályai megsértő mitológiai gondolkodás átértelmezését egy olyan jogi és filozófiai környezetben, ahol egymással ellentétes érveket kell ütköztetni az igazság kiderítése érdekében. (vö. Euripidész: *Helené* 255–266 és *Trójai nők* 895–1059).

⁹ Gorgiasz kifejezése itt bonyolult és nehezen érthető. Jelentése vélhetőleg az, hogy Helené isteni származása, mint igaz tény, valószínűvé tette Zeusz apaságának látszatát, anélkül, hogy valaki ezt kimondta volna. Az e látszaton alapuló vélekedés, a *doxa*, amely így már nem a platóni értelemben vett téves hiedelem, hanem megalapozott feltételezés lett. Tündareosz esetében fordított a helyzet. Ő olyan kijelentést tett, amely nem volt bizonyítható, ezért az szükségszerűen hamisnak bizonyult. Vö. Gorgiasz: *Palamédész* 5.

Egyetlen testtel számos férfi testét magához vonzotta,¹⁰ olyanokét, akik sok mindenre büszkék voltak: nagy gazdagságra, nemes származásuk hírére, testük nagy erejére, vagy a megszerzett bölcsesség hatalmára. Jöttek mindannyian a győzelemre vágyó szerelem és a legyőzhetetlen nagyravágyástól hajtva.¹¹

(5) Nem mondom el azt, hogy ki, milyen segítséggel és hogyan hajózott el, megszerezve szerelmét, Helénát.¹² Elmondani azoknak, akik ismerik a történetet, hitelt érdemlő cselekedet ugyan, de nem szóraztat. A múltban törtéteken túljutva, az eltervezett mondanivalóm

¹⁰ Gorgiasz itt valószínűleg Empedoklész tanítására utal, ahol a Szeretet (a Viszályal együtt) mint rendező elv irányítja a négy alapvető elem keveredését, amelyből létrejön a látható világban lévő létezők változatossága vö. pl. Fr. 21 (Szimplikiosz in *Phys.* 159, 13. Diels). A Vágy hatásáról lásd még *Heléna* 18. Az utalás megértése azért különösen fontos, mivel kiderül, hogy Heléna nem csupán mint az isteni Erősz eszköze jelenik meg a mítoszban, hanem a kozmosz azon működési elvét testesíti meg, amely a létezők közötti teremtő harmóniát hozza létre.

¹¹ Apollódórosz egy egész listát tesz közzé a *Mitológiában* (3.10.8) arról, akik voltak Helené kéri. Közöttük találjuk a görög hősök legjavát, mint Odüsszeuszt, Diomédészt, Aiászt, Philoktétész vagy Agapénórt. Gorgiasz megfogalmazása azonban nem pusztán a hagyományra emlékeztet. Sokkal inkább azt bizonyítja, hogy Helené Erősz által képes volt uralkodni mindazokon, akiket az asszonyt elítélő homéroszi társadalom és az azt követő hagyomány értékesnek tartott.

¹² A valószínűség itt a lehetséges indítékokra vonatkozik, és egyben feltételezi, hogy a Helenét elítélő hagyomány nem kellően megalapozott okokra hivatkozik. Itt megkérdezhetnénk Gorgiaszt, vajon miért nem beszél a történetnek erről a sorsdöntő részéről (amely egyébként a beszéd *narratíváját* alkotná)? Hiszen maga a hagyomány is erősen megosztott volt abból a szempontból, vajon Parisz elcsábította-e Helenét, aki önszántából ment, megerőszkolta, és elrabolta magával, vagy pedig Aphrodité vezette félre a nőt. Érdekes módon Parisz neve egyszer sem szerepel a beszédben. A válasz talán az, hogy Gorgiasz nem a tényekre akarja a bizonyítást alapozni, hanem azokra a lehetséges indítékokra, amelyek bármilyen tényállás esetére garantálják a felmentő ítéletet.

kezdetéhez jutok és előadom az érveket, melyek révén valószínűvé¹³ teszem hogyan is történhetett Heléné útja Trójába.

(6) Vagy a sors elrendeléséből, vagy az istenek akaratából, vagy a szükség döntése által tette, amit tett, vagy erőszakkal elragadva, vagy szavak által meggyőzve, „vagy a szerelem által elragadva”¹⁴. Ha az első okból, akkor azt kell okolni, aki ezért felelős. Az istenek akaratát lehetetlen emberi okossággal megakadályozni. A természet rendelete szerint a gyenge nem akadályozza meg az erőset, hanem követi azt.¹⁵ Az isten pedig kiválóbb az embernél ereje, bölcsessége és egyebek miatt. Ha tehát a sorsot vagy az isteneket kell okolni, akkor Helénát meg kell szabadítani a rossz hírtől.

(7) Ha azonban erőszakkal ragadták el, törvénytelenül kényszerítve és igazságtalanul bántalmazva, akkor világos, hogy az elrabló, mint aki az erőszakot elkövette, jogtalanul cselekedett, az pedig, akit elraboltak,

¹³ A beszéd és egyben a szofista gondolkodás és érvelési módszer kulcsszava az *eikos*, a valószínű vagy plauzibilis állítás. vö. Platón *Phdr.* 270a–e., 273b; Arisztotelész *Rhet.* 1357a34–37, 1391b 8–1393a 21, 1402a 1–29, 1402b 12–1403a2; *Rhet. Alex.* 1428a–29a; Antiphón *Tetr.* 2. 1.4–9.; Cicero *Inv.* 1.26; *Rhet. Her.* II.3–5. Az itt említett helyek azt mutatják, hogy rendkívül nagy a változatosság abban, ki mit ért valószínűség, illetve az ezen alapuló érvelésen. Annyi mindenesere bizonyos, hogy az Arisztotelész és Platón által is említett kifogások a szofisták valószínűségről alkotott felfogásával szemben egy leegyszerűsített és eltorzított elképzeléseken alapszanak, amely kiderül a mindkét filozófusnál említett Tisias-Korax történetből. A valószínűségen alapuló érvelés a *Palamédész*ben kap nagy hangsúlyt., vö. *Pal.* 9.

¹⁴ A kiegészítés az La jelű (Matritensis 7210), az újabb kódexek családjához tartozó kéziratból származik. További javaslatok: „vagy a szerelemtől esztét veszve”, Radermacher: „vagy a látványtól szerelembe esve” Immisch.

¹⁵ A természet vagy a sors rendelkezéséről, mint alapvető kényszerről lásd Empedoklész DK Fr. 31 B 115,1 vagy B 103, vagy *Pal.* 1, 4. A gondolat meghatározó Thuküdidész történelemfelfogása számára is, vö. I 77, 3 „a gyengébbnek engedni kell az erőssel szemben”. Föltehetjük azt a kérdést, vajon miért nem emelte ki ezt az érvet Gorgiasz a többi közül, amikor az istenekre vagy a sorsra való hivatkozás önmagában is elegendő felmentést adhatott volna? Vö. *Iliász* 3, 164. Részben talán amiatt, hogy ugyanaz az elv több lehetséges esetben bemutatva növelje a vádlott ártatlanságának valószínűségét (cumulative probability).

szerencsétlenül járt. Az a barbár tehát, aki szóval, törvénnyel vagy cselekedettel barbárságot követ el, méltó rá, hogy szóval megvádolják, törvénnyel lesújtsanak rá, tettel pedig megbüntessék.¹⁶ Az azonban, akit erőszakkal elragadtak, a hazájától megfosztottak, a családjától elhurcoltak, hogyan nem érdemelne inkább sajnálatot, mint rágalmazást. Az elrabló szörnyű dolgokat követett el, Heléna pedig ezeket szenvedte el. Igazságos dolog tehát az asszonyon megkönyörülni, a férfit pedig gyűlölni.

(8) Ha pedig a meggyőző és a lelket tévútra vivő beszéd a felelős, akkor ez ellen sem nehéz védekezni és a vádat megcáfolni, mégpedig a következő módon. Hatalmas uralkodó a szó, végtelen kicsi testtel és láthatatlan alakkal a legcsodálatosabb tetteket viszi végbe.¹⁷ Képes

¹⁶ Itt nem egyszerűen a jogtalanságot elkövető személy bűnösségéről és jogos megbüntetéséről van szó. Gorgiász azzal, hogy nem említi Parisz nevét, a mitológiai történetről mint megtörtént büntényről beszél anélkül, hogy feltételezné a monda által említett isteni beavatkozás meglétét. Lényeges a barbár és a hübrisz kifejezések említése. Az, aki az erőszakot elkövette, egy törvényen kívüli világból jött, így cselekedetei sem magyarázhatóak a görög jogrend fogalmaival, vö. Hérodotosz I. 3.

¹⁷ Gorgiász beszédéről és meggyőzésről való felfogásának kulcsmondata. Az uralkodó (*dünasztész*) kifejezés magyarázata kapcsolódik a *dünamisz*, erő, hatóerő, képesség fogalmához. Tehát a szó nem mint eredendő hatalom jelenik meg az emberek világában (ellentétben az istenekkel, a természettel vagy a sorssal), hanem mint eszköz, használatában benne rejlik mások irányításának képessége. Mindamellet, a (8) „legcsodálatosabb tetteket” (*theiotata erga*) és (10) „isten által ihletett ráolvasások” (*entheoi epódai*) azt sejteti, hogy a szó is isteni hatalommal bír, és ezért nem volt képes Helené ellenállni neki. Euripidész, a többi görög tragédiáiról együtt, hasonlóképpen gondolkozott, vö. Hekabé 816 ff.. vö. Buxton, R.G.A., *Persuasion in Greek Tragedy: A Study of Peitho* (Cambridge 1982). A „kicsi test és láthatatlan alak” kifejezés magyarázata nem egyértelmű. Mind Buccheim (olyan anyag, amely a beszédet, mint alkotást építi fel, pl. amely széppé tesz egy szónoklatot), mind Immisch (a nyelv, mint az ember kicsi és láthatatlan szerve) értelmezése zavaros. Talán jobb volna az atomokhoz hasonló elemekre gondolni, amelyeken keresztül a hang hordozni képes a beszédet. (Mindenesetre érdemes észrevenni, hogy Gorgiász szkepticizmusa nem áll messze Leukipposztól vagy Démokritosztól.)

ugyanis megszüntetni a félelmet, elűzni a bánatot, felébresztetni az örömet és megnövelni a részvétet. Megmutatom, miként van ez.

(9) A hallgatóknak az általános vélekedés szerint kell felfogni.¹⁸ Az egész költészetet verses beszédnek nevezem.¹⁹ Aközönséget könnyes részvét és gyászos szomorúság fogja el, miközben a lélek más cselekedetek vagy személyek sikerében vagy szerencsétlenségében a saját érzéseit tapasztalja meg a szavak által.²⁰ Most pedig a következő évrre

¹⁸ A kéziratokban megőrzött szöveg nehezen fordítható. Lehetséges fordítása még Diels javítása alapján: „A hallgatóknak el kell tudni képzelni/ helyesen kell vélekedni.” Annyi mindenesetre bizonyos, hogy a görög eredetiben valamilyen formában szerepelt a *doxa* szó, amely itt az emberek között általánosan elfogadott vélekedést jelenti. Gorgiasz elgondolása szerint tehát a beszéd, a *logosz*, csak olyan bizonyításra képes, amely szinte soha nem támaszkodhat tényszerűen bizonyítható esetekre, hanem be kell érnie az emberek által elfogadott valószínű nézetekkel. Persze ez a relativisztikus felfogás nem zárja ki azt, hogy a lehetséges vélekedések közül a legvalószínűbbet fogadjuk el, vö. *Hel.11; Pal. 5–24*.

¹⁹ Gorgiasz számára példaképül szolgált a költészet és a dráma, és maga is híres volt merész metaforáiról (pl. „Xerxész, a perzsák Zeusza” vagy „keselyűk, a lélegző sírok” [Longinosz]: *A fenségesről* 3,2. Iszokratész, Gorgiasz tanítványa, hasonlóképpen gondolkodott a beszédről (vö. *Antidosis* 46–47). Platón Gorgiással szembeni kritikája szintén bizonyítja a szofista Gorgiasz elképzelésének a meglétét (vö. *Gor.* 501f). Az azonban nem világos, miként képzelte el pontosan a költészet és a szónoklás viszonyát azon kívül, hogy az előbbi forrása lehet változatos szóképeknek.

²⁰ A nyelv varázsereje által képes az általa elbeszélt érzelmeket másokban is felkelteni. Ez a felfogás nem áll szemben a megismert dolgok közölhetetlenségéről vallott gondolattal, amelyet Gorgiasz *A nemlétezőről* című munkájában kifejt (Sext. *Emp. Adv. math.* VII. 83–6; Ps.-Ariszt. *De Melisso, Xen., Gor.* 979a 12–980b21 Bekker). Ott ugyanis a tudatos megismerés eredményének továbbadásáról beszél, itt viszont az érzelmek közvetítéséről. A kettő pedig két különböző episztemológiai kategóriába sorolandó. A gondolat további kifejtését lásd még Plat. *Ion* 533–6, vagy Ariszt. *Rhet.* 1408a23f. Ennek a helynek az alapján többen (pl. Pohlenz, M.: *Die Anfänge der griechischen Poetik* in: *Nach. der Göttinger gel. Gesellschaft* 1920, 142–178) megpróbáltak Gorgiasz átfogó tragédiaelméletére következtetni. Ezt az elképzelést azonban csak akkor lehetne alátámasztani, ha a jelen részt önkényesen kiszakítjuk az egész beszéd érveléséből.

térek át. (10) Az isten által ihletett ráolvasások²¹ gyönyöröket idéznek elő, a bánatot pedig elűzik. A ráolvasás hatalma a lélek vélekedésével találkozva megigézi, meggyőzi és átformálja azt a varázslat által.²² A varázslatnak és a mágiának kettős tudományát lehet megtalálni, azt, amely tévedésbe viszi a lelket, és amely rászedi a hiedelmet.²³

(11) Mennyi ember, hány másikat milyen ügyekben győzött már meg és győz meg most is hazug beszédet kitalálva!²⁴ Ha ugyanis

²¹ Az „isten által ihletett ráolvasások” az *entheoi epodai* egy lehetséges fordítása. Pontosan nem tudjuk, hogy az *entheos* itt isteni ihletettséget, istennel azonos hatalmat, jóslás erejével rendelkezőt vagy csak egyszerűen ihletettet jelent. Az *epodai* kifejezés sem egyértelműen csak ráolvasást jelenthet abban a szűkebb értelemben, amelyet mi a magyar nyelvben neki tulajdonítunk. Inkább a tágabb értelemben vett varázslást, igézést, jóslást és drámai vagy lírai ábrázoló erőt célszerű érteni ezalatt, amely magában foglalja a szónoki meggyőzés hatását is.

²² Egy kiemelkedően fontos megállapítás, amely megmagyarázza, miként képes Gorgiasz szerint a szó az ember értelme és akarata fölött átvenni a hatalmat. A gondolkodás soha nem képes a deduktív következtetés nyújtotta bizonyossággal ítélni a dolgokról, különösen akkor nem, amikor a szavak lírai, drámai vagy meggyőző hatása alá kerül. Az ember így a vélekedések adta bizonyosságban védtelenül áll a szavak erejével szemben. A meggyőzés pedig észrevétlenül megy végbe, mert az ember csak azt érzékeli, hogy egy gondolat az ő vélekedésével azonos forrásból származik, de azt nem, hogy ezzel valamilyen cselekvésre vagy döntésre bírják rá, amelyet egyébként ő maga nem tenne meg.

²³ Nem teljesen világos, mi is pontosan az a kétféle tudomány (*tekhne*), amelyre itt Gorgiasz utal. Az mindenesetre biztos, hogy a „tudomány” itt semmiféleképpen nem azt a kutatás és bizonyítás által szigorúan rendszerezett ismerethalmazt jelenti, amelyet mi értünk alatta. Helyesebb, ha valamiféle művészetre vagy mesterségre gondolunk, ahogyan például a szónoklattan is kezelték az ókorban. A szövegkörnyezetbe pedig leginkább a kétféle tudomány alkalmazását, azok technikáit, vagy az általuk létrehozott műveket érdemes beleértetni. Mindezt megerősíti Ariszt. *Fiz.* 193a31. A kétféle tudományon tehát leginkább mint egymáshoz szorosan kapcsolódó, és a meggyőzés különböző részeit felölelő technikai ismereteket lehet érteni.

²⁴ A „mennyi...hány...milyen” kifejezések ugyanakkor a szónak (*hoszoi de hoszusz peri hoszón...*) az alakváltozatai. Gorgiasz egyik kedvelt alakzata a polyptoton, ugyanakkor a szónak különböző esetekben való ismétlése, vö. *Hel.* 4.; *Pal.* 36, 37.; *Aiszkh. Perzs.* 1041; *Szoph. Aiász* 866; *Cic. Mur.* 13, 29. A stílusát ilyen és hasonló alakzatok gyakori használata miatt az ókorban szinte elviselhetetlennek

mindenki minden elmúlt eseményre emlékezne, a jelenlévőket megértene, és a jövődőt látná, nem lenne a beszéd, noha ugyanaz maradna, ugyanaz.²⁵ Ahogyan azonban a dolgok állnak, nem könnyű sem az elmúlt dolgokra emlékezni, sem a jelent „felfogni”, sem az elkövetkezőket megjövendölni. Így hát a legtöbben a legtöbb dologban a vélekedést teszik meg a lélek tanácsadójává. A vélekedés azonban, bizonytalan és ingatag volta miatt bizonytalan és ingatag szerencsében részesíti azokat, akik vele élnek.

(12) Miért is nem lehetséges, „hogy Heléné is a szó hatalma alá került olyan önkéntelenül, mintha valaki erőszakkal ragadta volna el? A meggyőzés ugyanis elúzi az értelmet: ugyan nem kelti a kényszer látszatát”²⁶, de hatalma ahhoz hasonlít. A meggyőzés a lelket, amelyet éppen meggyőz, arra kényszeríti, hogy az engedelmeskedjen az elmondottaknak és egyetértsen a cselekedetekkel. A meggyőző tehát mint kényszerítő igazságtalanságot követ el, a meggyőzött viszont, mint akit kényszerítettek, hiába részesül szemrehányásban.

tartották.

²⁵ A kifejezés szabad fordításban így adható vissza: „...a beszéd, noha ugyanaz marad, nem hatna ugyanakkora erővel”. A gondolathoz lásd még Fr. 23 (Plut. *De glor. Athen.* 5., *Mor.* 348 C) és Pal. 22. Érdekes módon Gorgiasz itt a vélekedés esetlegességét az emlékezet, a jelen szemléletének és a jövőbelátás képességének tökéletlenségéből vezeti le, és nem abból a *A nemlétezőről* szóló írásában alkalmazott következtetésből (Sext. *Adv. math.* VII. 78–82), hogy „ha a gondolatok nem léteznek, akkor a létező nem elgondolható”. A szónoki meggyőzés számára az eredmény mindenesetre ugyanaz: tények helyett csak valószínű állításokra lehet alapozni a bizonyításokat.

²⁶ A mondat szövege az áthagyományozott kéziratokban teljesen romlott és érthetetlen. Különbőféle helyreállítási javaslatokat tesznek szövegkiadásaikban Diels-Kranz, Donadi és Untersteiner. A fordításban mi MacDowell szövegét követjük, amely tartalmazza Diels, Blass, Croiset és a saját konjektúráit is. Gorgiasz elgondolását a meggyőzés hatalmáról lásd még *Test.* 26; Platón *Phil.* 58a–b., illetve Platón egy hasonló elgondolását a szerelem meggyőző erejéről *Symp.* 196b–c.

(13) A beszéd által való meggyőzés úgy formálja a lelket, ahogyan akarja. Először is, a csillagászok beszédeit²⁷ kell figyelniük, hogy belássuk ezt. Ők az egyik vélekedést a másikkal felcserélve, a vélekedés szemei előtt hihetetlen és homályos dolgokat tüntetnek fel. Másodszor, az olyan vitákban, amelyeket szükségképpen szóban kell előadni,²⁸ az egyik beszéd nagy tömegeket gyönyörködtet és győz meg, de nem az igazság, hanem a mesteri kidolgozás miatt.²⁹ Harmadrészt a filozófusok vitái, amelyek bemutatják, hogy a gondolatok gyorsasága változékonnyá és állhatatlanná teszi a hiedelmet, amelyen a vélekedés nyugszik. (14) Ugyanaz a hatása a szó erejének a lélek szerkezetére, mint a gyógyszernek a test természetére.³⁰ Ahogyan a gyógyszerek különféle testnedveket kihajtanak a szervezetből és egyesek a betegségnek, mások

²⁷ Csillagászok (*meteorologoi*) alatt itt a preszókratikus filozófusok közül leginkább a milétosziakra kell gondolnunk, akik megfigyeléseket végeztek a természetben és igyekeztek helytálló megállapításokat tenni a kozmosz szerkezetéről. Gorgiász itt a valódi tudással szembeni szkeptikus előfel-tételezéssel tesz megállapítást a természeti kutatásokról, ezért nem érezhette szükségét, hogy akár csak egy példát is mondjon arra, hogyan változtatják a csillagászok egyik vélekedést a másikkal.

²⁸ Az *anankaioi dia logón agónész* kifejezés nem teljesen egyértelmű. A megoldás azon múlik, miként értelmezzük az *anankaiois*, „szükségszerű” melléknevet. Egyéb lehetséges fordításai még: „a beszédek egymás elleni küzdelme, amely kényszerítő erővel hat” (Buchheim) vagy „elkerülhetetlen összecsapások, amelyeket szavak segítségével bonyolítanak le” (Waterfield).

²⁹ A meggyőzés hatalmáról szóló második példa valószínűleg az athéni vagy egy ahhoz hasonló jogrenddel rendelkező görög állam bíraskodására vagy népgyűlési gyakorlatára utal, de gondolhatunk a hétköznapi ügyekben lefolytatott vitákra is. Az athéni joggyakorlat szerint valóban nem —a szó mai értelmében vett— tévállás kiderítése volt a bíróság elsődleges célja, hanem az, hogy eldöntse, melyik fél tudja a saját álláspontját nagyobb valószínűséggel bizonyítani. Ez még akkor is így volt, ha valakinek az élete múltott a bíróság döntésén.

³⁰ A szó erejének a gyógyszerek hatásához való hasonlítása a beszédről alkotott szofista felfogás lényeges eleme. Platón hasonló gondolatot idéz Prótagorasszal kapcsolatban a *Theait.* 167a-ban. Diogenész Laertiosz szerint (VIII. 58) Empedoklész, Gorgiász állítólagos mestere, maga is orvos volt. A Suda lexikon pedig megemlíti, hogy Gorgiász fivére Herodikosz szintén orvosként működött. A gondolat a test és lélek éles elkülönítésén alapszik.

az életnek vetnek véget, ugyanígy a beszédek egy része elszomorít, gyönyörködtet, félelmet kelt, bátorságra buzdítja a hallgatókat, mások pedig gonosz meggyőzéssel mérgezik vagy megcsalják a lelket. (15) Be lett tehát bizonyítva, hogy ha a beszéd által lett Heléna meggyőzve, akkor nem vétkezett, hanem szerencsétlenül járt.³¹

A negyedik vádat a következő érveléssel tárgyalom. Ha a szerelem cselekedte mindezeket, akkor Heléna könnyen megszabadul az általa állítólag elkövetett vétek vádjától. Azok a dolgok ugyanis, amelyeket látunk, nem olyan természettel rendelkeznek, mint amelyet mi tulajdonítunk nekik, hanem mindegyik a sajátjával. A lélek a látás által jut lenyomatokhoz a saját jellegzetességei szerint. (16) Valahányszor a látás harcoló alakokat érzékel, vagy egy sor egymással küzdő bronz- és vasfegyvert, miközben egyik védekezik, másik támad, akkor az érzékelés megzavarja a lelket, és így az gyakran megrettenve menekül, mintha az elkövetkező veszély már jelen lenne.³² Annak ellenére, hogy a törvény igazságának nagy ereje van, a látás révén felébredő félelem mégis kiűzi azt. Amikor a félelem felébred, akkor nem törődik azzal, amit a törvény helyesnek ítél, vagy ami jó a győzelem által neki jut. (17) Voltak olyanok, akik a félelmetes dolgokat látva megváltoztatták az abban a pillanatban meglévő elgondolásaikat. A félelem tehát kioltja és elűzi a józan észet. Ezáltal pedig sokan felesleges erőfeszítésekbe, szörnyű betegségekbe és nehezen gyógyítható örületekbe estek. A látás tehát a látott dolgok mintáját az elmébe vési. Így sok félelmet keltő dolog hátramarad, amelyek hasonlóak az előbb elmondottakhoz.

(18) Valahányszor a festők többféle színből és alakból egy formát vagy egy alakzatot készítenek, az gyönyörködteti a látást. A szobrászat és a képzőművészet édes örületet támaszt a szemekben. Így némely tárgy bánkódást, mások kívánást keltenek a látáson keresztül. Már

³¹ Természetesen itt sem merül fel annak a kérdése, hogy Helené miként védekezhetett volna a beszéd által kifejtett erőszak ellen. Úgy tűnik tehát, hogy Gorgiász eleve a védekezés lehetetlenségét feltételezi, amely lehet egyrészt a szó isteni hatalma vagy az emberi megismerés hiányosságai miatt.

³² A mondat görög eredetijének olvasata vitatott, a szöveg valószínűleg több helyen is romlott, ennek ellenére az értelme világosnak tűnik. A fordításban mi Sauppe illetve MacDowell szövegváltozatát követjük.

sokféle dolog sokakban sokféle tárgy iránt ébresztett vágyat vagy szerelmet. (19) Ha tehát Alexandrosz testére pillantva Heléné szeme vágyat ébresztett a lelkében, akkor mi ebben a csodálatos? Ha a szerelem isten, akkor isten lévén isteni hatalmat birtokol. Hogyan képes a nála gyengébb ezt az erőt visszaverni, vagy védekezni ellene? Ha pedig emberi betegség, vagy a lélek tudatlansága, hogyan lehet a tettét vétkeknek nevezni, nem pedig szerencsétlenségnek. Amikor jön, akkor a sors csapdáival, nem pedig az értelem szándékaival érkezik, a szerelem kényszerével, nem pedig elgondolt készüllettel.

(20) Hogyan lehet tehát jogosnak nevezni a Helénát ért szemrehányásokat, aki akár szerelembe esve, akár a szó által meggyőzve, akár erőszakkal kényszerítve, akár isteni erőtől befolyásolva tette, amit tett, mindenképpen megszabadul a vádaktól.

(21) Beszédemmel tehát megcáfoltam az asszony rossz hírét, megmaradtam az elhatározásomnál, amelyet a beszédem elején tettem, hogy megpróbáljam a szemrehányás igazságtalanságát és a vélekedés ostobaságát megszüntetni és megírjam a beszédet, amely Helénának védekezés, nekem pedig játék.

Gorgiasz: Palamédész³³

(1) A jelen védőbeszéd és a vádbeszéd nem a halál kérdéséről szól. A természet ugyanis a halált minden ember számára megítéli nyílt szavazással, azon a napon, amelyen megérkezik. A küzdelem a tisztességről és a becstelenségről szól, arról, vajon jogosan kell-e meghalnom, vagy a legnagyobb gyalázattal és a legszégyenletesebb ok miatt pusztulok el erőszak által. (2) Két különböző dolog ez, és míg kettő a ti kezetekben van, egy rész az enyémben is. A jog az enyémben, az erőszak a tietekben. Hiszen könnyen meg fogtok tudni ölni, ha akartok. Ugyanis uralmatok van azok fölött, amelyek fölött nekem nincs.³⁴ (3) Ha

³³ Palamédész görög mondabeli hős, akinek a nevéhez az emberi kultúra több alapvető felfedezése kötődik. Állítólag ő találta fel az ábécé tizenhat betűjét, a számokat, a pénzt, a mértékegységeket, a mérleget és a kockajátékot. Vö. 30. Híres volt ravaszságáról, amely azután a vesztét is okozta. Amikor Odüsszeusz örültséget színelve el akarta kerülni, hogy részt vegyen a trójai háborúban, Palamédész volt az, aki leleplezte a tettetett elmebajt, és emiatt a háború alatt Odüsszeusz és Palamédész végig halálos ellenségek voltak. A monda szerint Odüsszeusz nagy halom kincset rejtett el Palamédész sátrában, majd rávett egy trójai foglyot, hogy adjon át egy levelet Agamemnónnak azzal, hogy Priamosz üzenetét viszi a görög hősnek. A görög hadsereg vezére, miután megtalálta az aranyat a sátorban, halálra ítélte és megköveztette Palamédészt. A klasszikus korban nagyon népszerű volt a történet, a tragikus triász mindhárom tagja feldolgozta azt drámában. A kommentár készítéséhez lásd még Consigny, Sc.: *Gorgias: Sophist and Artist* (Columbia, 2001); McComiskey, B.: *Gorgias and the New Sophistic Rhetoric* (Carbondale and Edwardsville, 2001); Long, A. A.: *Methods of Argument in Gorgias' Palamedes*, in: *The Sophistic Movement*, ed. K. Boudouris, Athen 1984, 233–41; Wardy, R.: *The Birth of Rhetoric: Gorgias, Plato and Their Successors* (New York 1996).

³⁴ A szövegrész értelme nagyon koncentrált. Palamédész a döntéshelyzetet írja le a bevezetőben (1–2) oly módon, hogy az alapvető premisszák a beszéd folyamán a saját érvelésének jogosultságát támasszák alá. A bírák kezében az ítélet kétféle értelmezést kap. Az egyik szerint az ítélet a hatalom gyakorlását fejezi ki, a döntést élet és halál kérdésében ('*kratos*' és '*bia*'). Ezen a területen nincs hely Palamédész érveinek. Az ítélet másik értelmezése magában foglalja a jog szerint való döntést, amely fölött már Palamédésznek is hatalma van akkor, ha a bírák az érveket a józan ész és a méltányosság szerint ítélik meg. A '*kratein*',

tehát a vádló, Odüsszeusz, akár mivel pontosan tudja, hogy eladtam Hellászt a barbároknek, akár mivel úgy vélekedik, hogy a dolgok így állnak, továbbá Hellász iránti jóakaratból emeli a vádat, akkor ő a legkiválóbb férfi. Miért is ne, aki megmenti a hazát, az utódokat és az egész Hellászt, és ezenkívül megbosszulja azt, aki bűnös?³⁵ Ha azonban gyűlöletből, vagy mesterkedésből, vagy gonoszságból emelte a vádat, hogy így ő legyen a legjobb, akkor ezek miatt ő a legaljasabb.

(4) Honnan is kezdjem ezekről a beszédemet? Mit mondjak? Merre forduljak a védekezésben?³⁶ A be nem bizonyított vád ugyanis nyilvánvaló döbbenetet okoz, a döbbenet miatt pedig elkerülhetetlenül zavar keletkezik a mondanivalót illetően, ha esetleg magáról az igazságról, vagy a jelenlévő szükségszerűségből nem tudok meg valamit,³⁷ amelyekben inkább veszélynek jobban kitett mint leleményesebb tanítóim³⁸ vannak.

'hatalma van valami fölött' jelentésű szónak, amely háromszor fordul elő 2-ben, nagy jelentősége lesz a beszéd folyamán, amikor Palamedész a maga valóságtapasztalatát teszi meg az érvei igazságkritériumának (vö. 5).

³⁵ Egy ritka retorikai alakzat, amely leginkább a *concessio*-hoz hasonlít. A vádlott látszólag („Miért is ne?”) megengedi azt a lehetőséget, hogy Odüsszeusz igazat állít, de csak azért, hogy a másik eshetőség, a hazug vád, még nyilvánvalóbbá váljon.

³⁶ A beszélő színlelt bizonytalansága (*dubitatio*) gyakran használt gondolati alakzat (*figura sententiae*), amely a saját álláspont hihetőségét erősítheti. Az alakzathoz lásd Quint. 9, 2, 19 és Lausberg, H.: *Handbuch der Literarischen Rhetorik*, (Stuttgart 1990) §§ 776–8. A *dubitatio* ezen a helyen azonban nem üres fordulat, hanem az ismeretelméleti alapkérdéshez vezet el.

³⁷ 4-ben két lényeges kifejezés a „maga az igazság” és a „jelenlévő szükségszerűség”. A Helené dicséretében (1) a valóság a beszéd ékessége, a jelen beszédben azonban az a legfőbb kérdés, hogy az igazságról, amelyet csak Palamedész ismer (a „sajátja”), miként lehet úgy beszélni, hogy az a bírának is sajátjukká váljon. Vö. 35. A jelenlévő szükségszerűség a megfelelő időpontot ('*kairosz*') jelenti, amelyet észre kell venni és használni kell tudni ahhoz, hogy az igazság megnyilvánuljon. A '*kairosz*' és a '*to deon*' összefüggésére lásd Fr. 6 *Epit.* 1–2.

³⁸ Nem teljesen világos, hogy kik is lehetnek a „tanítók” ('*didaskaloi*'). Talán olyan jelekről, esetleg bizonyítékokról van szó, amelyek segítségével az érvelő a valóságot tudja feltárni azoknak, akik ennek nincsenek birtokában.

(5) Pontosan tudom, hogy a vádló nem pontos ismeretek alapján vádol engem. Tudom ugyanis magamban világosan, hogy nem követtem el semmit.³⁹ Azt sem tudom, hogy hogyan tudna valaki olyasmit, amely nem történt meg.⁴⁰ Ha pedig vélekedés alapján emelte a vádat, akkor kétféle módon is bebizonyítom, hogy az nem igaz. Ha akartam volna ugyanis, akkor sem lettem volna rá képes, és ha képes lettem volna, akkor sem akarhattam volna ilyen dolgokra vállalkozni.⁴¹

(6) Bebizonyítom először, hogy képtelen vagyok ilyesmit megtenni. Az árulásnak kellett valahogyan kezdődnie, és ez a kezdet egy megbeszélés (*logos*) kellett hogy legyen. Az eljövendő cselekedeteknek ugyanis szükségszerűen megbeszélések a kiindulópontjai.⁴² A megbe-

³⁹ Gorgiasz egyik alapgondolata a saját ártatlanságának, mint tudásnak a bizonyossága, amelyet csak ő birtokolhat (5 'szünoída... emautó szafósz'). Mindaz, ami ezzel a tudással szemben áll, az vélekedés a 'doxa'. A hamis véleményt azonban nem lehet pusztán azzal megcáfolni, hogy az igazságot elmondom. Mivel a vélemény valószínű megállapításokon nyugszik, ezért az érvelőnek is valószínűvé kell tenni az igazságot.

⁴⁰ A beszélő kiinduló feltételezése szerint eleve meg sem történhetett az árulás, ezért ezt a tényt lehetetlen megcáfolni. Palamédész tehát úgy tesz, mintha nem léteznének közvetlen vagy közvetett bizonyítékok, amelyek alapján következtetni lehet az árulás valószínűségére. (Itt kérdés, hogy Gorgiasz a monda milyen feldolgozását vette alapul.) Az elgondolás azonban azért paradox, mert a védő- és vádbeszéd természeténél fogva megkívánja a bizonyítékok alapján való érvelést, és Palamédész is erre kénytelen hagyatkozni. Ha bizonyos volna a vád igazsága vagy hamissága, akkor Palamédész nem kényszerülne védekezni. Vö. 35.

⁴¹ A beszéd érvelési stratégiája tehát a kettős cáfolatra épül. A cselekvőképeség és a rosszakarat lehetetlenségét kell kimutatni valószínűségi érvek alapján. A két út közül azonban a második nehezen bizonyítható. Miként tudom valószínűvé tenni érvekkel, hogy valamit akarhattam-e, amit nem tettem meg? A többszörös cáfolat módszeréhez lásd Fr. 3. és Bux, E.: *Gorgias und Parmenides*, *Hermes* 76, 1941, 393-407.

⁴² A 'logosz' szó használata itt és az előző mondatban többértelmű. Elsődlegesen 'beszéd'-et, 'megbeszélés'-t, 'tanácskozás'-t jelent, de bele kell értenünk a 'gondolat', 'vélekedés', 'megfontolás' jelentést is. Az érvelés egyik alaptétele tehát az, hogy minden cselekedet kiindulópontja a gondolat, az abból fakadó elhatározás, és ennek a közlése. A beszéd és a költészet teremtményéről Gorgiasznál, lásd Buchheim Einl. XXI-XXVII.

szélések pedig hogyan jöhettek létre, ha nem előzte meg őket valamilyen találkozás? A találkozás pedig mi módon jöhetett volna létre anélkül, hogy ők valakit hozzám küldjenek, vagy én hozzájuk. Hiszen sem a hírek, sem a levelek nem jutnak el közvetítő nélkül.

(7) Tehát az árulás megbeszéléssel válik lehetővé. Akkor azután én találkozom velük, és ők velem. Mi módon? Kicsoda? Kivel? Görög a barbárral. Mit mond és hogyan érti meg egyikünk a másikat? Vajon mindketten egyedül vannak? De hát nem ismerjük egymás nyelvét.⁴³ Netán tolmáccsal együtt? A harmadik tehát tanúja lesz azoknak a dolgoknak, amelyeket el kell rejteni.

(8) Akkor tegyük fel, hogy ez történt, noha valójában nem. Szükség volt arra, hogy valamilyen biztosítékot (*pistis*) adjak, vagy kapjak.⁴⁴ Miféle biztosítékot? Talán esküt? Ki hinne nekem, az árulónak? Kezeseket? Kiket? Én a fivéremet adtam oda talán — más ugyanis nincs nekem —, a barbár pedig a fiai közül valakit? Így lett volna a legbizonyosabb az ő és az én számomra is. Erről azonban mindannyian tudnátok. (9) Valaki azt mondhatná, hogy kincsekkel biztosítottuk a szavahihetőséget: ők adták, én kaptam. Vajon kevés kincset? De hát nem valószínű, hogy nagy szolgálatokért kevés kincset kapok. Talán sokat? Mi volt a szállítás módja? Hogyan vitték, egyedül vagy sokan? Ha ugyanis sokan szállították, akkor számos tanúja volt a tervnek, ha pedig egyedül, akkor kicsi volt a szállítmány. (10) Vajon nappal vagy éjszaka vitték? De hát az örök sokan vannak és közel egymáshoz, akik elől pedig

⁴³ Usher szerint (Greek Oratory, Oxford, 2002) az *Iliászt* ismerő görög hallgatóság számára ez az érv aligha lehetett meggyőző, hiszen Homérosz csatajeleneteiben, amikor két ellenség találkozik, soha nincsenek nyelvi problémák. Itt azonban Gorgiásznak lehet igaza, Homérosz pedig téved vagy legalábbis anakronisztikus. Cf. Latacz, J.: *Troy and Homer: towards a solution of an old mystery*, (Oxford 2004), pp. 49–72.

⁴⁴ Buccheim elvont értelemben 'szavahihetőségnek' vagy 'bizalomnak' fordítja a '*pistis*' szót. Szerintünk azonban itt is, mint a '*logos*' szó esetében a konkrét jelentésre kell először gondolni, de bele kell érteni azt a fogalmat is, amely a biztosíték átadását és fogadását a pusztán cselekedeten túl, mint gondolati aktust jellemzi. A '*pistis*' Gorgiász tanításában fontos kifejezés, amely a '*doxa*' által meghatározott beszéd és érvelés világában biztosítja a cselekedetek lehetőségét, ellentétben az egyértelmű valósággal, ahol erre nincs szükség.

nem lehet elrejtteni. Nappal? A napfény ellensége az ilyen tetteknek. Nos akkor? Én mentem ki és fogadtam el? Vagy ő jött be és hozta? Mindkettő lehetetlen.⁴⁵ Ha én kaptam, mi módon rejtettem el őket, akár a bennlévők, akár a kívül lévők elől. Hova raktam? Hogyan őriztem? Ha használtam volna valamire a kincseket, lelepleződöm, ha nem, akkor milyen hasznom lesz belőlük?⁴⁶

(11) Legyen hát mindaz, ami nem történt meg, megtörtént. Találkozunk, beszélünk, meghallgattuk egymást, kincseket kaptam tőlük, titokban kaptam, elrejtettem. Meg kellett bizonyára tenni azt, ami miatt ez az eljárás folyik.⁴⁷ Ez pedig még a korábbiaknál is lehetetlenebb. Ha megcselekedtem, magam tettem meg, vagy másokkal együtt? Hiszen nem egyvalakié a cselekedet. Talán másokkal? Kikkel? Nyilvánvaló, hogy társakkal.⁴⁸ Vajon szabadokkal vagy rabszolgákkal? Hiszen

⁴⁵ Az érvelés 9–10-ben egy kezdő feltételezésből indulva ('kincset kaptam az árulásért') mindig két lehetőséget vizsgál, amelyeket azután cáfol. Az ilyen érvelési mód a 'dilemma' alakzatra hasonlít, amelyről lásd Lausberg § 393, illetve Quint. 5, 10, 69. A probléma természetesen az, hogy a levezetés egésze azt a látszatot kelti, mintha a kiinduló feltételezés lenne az egyetlen racionális lehetőség. Talán azért van ez, mert a monda szerint Palamedész sátrában megtalálták a kincset? Nem valószínű. Inkább az a magyarázata ennek az érvelésnek, hogy a lehető legvalószínűbb magyarázat kiválasztása után a bírák az érvelés menetére koncentrálnak nem fogják a kevésbé valószínű eseteket és az azokhoz tartozó további levezetéseket mérlegelni.

⁴⁶ A pénzzel és a gazdagsággal való megfelelő bánás a szofista gondolkodás egy alapvető kérdése. Vö. Gorgiasz Fr. 20 in Plut. Vit. Par., Cim., 10.5., Antiphon (Soph.) DK 87B53, és Anon. lambl. DK 89.7. Az árulásnak persze lehetnek irracionális indítékai, de ezeket Gorgiasz szándékosan nem veszi figyelembe.

⁴⁷ Egy újabb félrevezető fordulat az érvelésben. Palamedész azt feltételezi, mintha a büntetett elkövetéséhez szükség volna az árulás végrehajtására is, tehát a kincs megléte csak akkor szolgálhat bizonyítékkul, ha megmutatják, miként hajtotta végre a megbízást is. Ezzel a feltételezéssel szemben viszont felhozható az az érv, hogy éppen az árulás végrehajtása előtt leplezik le a kísérletet, ahogyan az a mondában is szerepel.

⁴⁸ A társak meglétének feltételezése azért lényeges, mert ők lehetnek azok, akik Palamedészen kívül tudhatják az igazságot, ellentétben Odüsszeusszal, aki csak elképzei azt. Mivel azonban ilyen társak nem lehetnek, a bírának nem marad más hátra, mint bizalmukat ('pistis') abba a személybe helyezni, aki egyedülként tudja mi történt. A tudás számonkérését Odüsszeusztól, lásd 20.

köztetek, mint szabadok közt élek. Ki az, aki köztetek tudott valamit? Mondja meg! A rabszolgákkal együtt végrehajtani az árulást nem hihetetlen? Hiszen mivel szándékosan a szabadságra törekszenek, ha kínozzák őket vagy szükséghelyzetbe kerülnek, bevádolnak engem.

(12) Maga a tett miként történt? Nyilvánvaló, hogy nálatok nagyobb számú ellenséget kellett bevezetni, ami pedig lehetetlen. Hogyan vezettem volna őket be? Talán a kapukon keresztül. De hát nem én rajtam áll, hogy azokat zárják vagy nyissák, hanem a parancsnokok rendelkezésén. A falakon át létrával? Nem lett volna leleplezve? Hiszen minden őrséggel van teli. Vagy rést ütve a falakon? De az mindenkinek feltűnt volna. Az élet ugyanis mindenki előtt történik. A táborba szállt sereg ugyanis fegyverben áll, ahol mindenki lát mindenkit és viszont. Következésképpen, akárhogy is nézzük, teljességgel lehetetlen volt bármit is tennem. (13) Vizsgáljátok meg közösen, milyen okból is kellett volna akarnom, hogy megtegyem ezeket, ha mindenre képes lettem volna!⁴⁹ Hiszen senki sem akarja a legnagyobb veszélyeket vállalni viszonzás nélkül, sem a legnagyobb gazember lenni a legnagyobb gazságban.⁵⁰ Tehát mi miatt? Nyomban erre térek rá. Vajon az egyeduralkodás (*tirannein*) érdekében?⁵¹ Fölöttetek vagy a barbárok

⁴⁹ Gorgiasz, miután megmutatta az árulás végrehajtásának lehetetlenségét, az árulás motívumait veszi sorra 13–21-ben. Az antik szónoki kézikönyvek az idetartozó érveket a *'status coniecturae'* részeként (Elkövette-e azt, amivel vádolják?) *'probabile e causa'* néven foglalták össze. Vö. Quint. 7.2.35 és Rhet. Her. 2.3ff. Érdekes módon Gorgiasz nem a szokásos sorrendet követi, hanem először a tett lehetetlenségét bizonyítja és csak utána azt, hogy vajon akarhatta-e egyáltalán. Mi lehet ennek az oka?

⁵⁰ G. Calogero szerint (*Gorgias and the Socratic principle 'Nemo sua sponte peccat'*, *Journal of Hellenic Studies*, 77, 1957) ez a mondat lehet a legfőbb forrása annak a szókratészi alapelvnek, hogy *senki nem tesz szándékosan rosszat*. Ezenkívül több ponton is hasonlóságot lát Calogero a platóni *Apologia* és a *Palamedész védőbeszéde* között. Calogero véleménye a szókratészi elv eredetéről azonban helytelen, ugyanis Gorgiasz itt azzal érvel, hogy senki nem akar a legnagyobb gaztettben a legbűnösebb lenni, ami nem zárja ki azt, hogy egyesek elviselik annak a terhét és kockázatát, ha kevésbé súlyos tetteket követnek el és rajtakapják őket.

⁵¹ Gorgiasz számára tehát a legfontosabb indíték a hatalomvágy. De vajon mi a valószínűsége annak, hogy egy áruló hős megszerzi a hatalmat akár a görög, akár a trójai sereg felett? Nehezen lehet továbbá elképzelni, hogy a homéroszi

fölött? De hát lehetetlen lenne fölöttetek, akik oly sokan és oly kiváló emberek vagytok, hogy a legnagyobb dolgok jutnak a részetekül, az elődök erényei, a kincsek nagysága, hősi tettek, a gondolkodás ereje, a városok hatalma. (14) Vagy a barbárok fölött? Ki adja át a hatalmat? Én pedig hellénként miféle erővel kerítem hatalmamba a barbárokat, egyedül a sokaságot? Meggyőzéssel vagy erőszakkal?⁵² Hiszen sem ők nem akarnának engedelmeskedni, sem én nem tudnám őket erőszakkal kényszeríteni. Talán önszántukból adják át nekem, aki önszántamból elfogadtam, mint az árulás bérét? De hát nagy ostobaság elhinni vagy elfogadni ezt. Ki az, aki az uralkodás helyett a szolgaságot választja, a legjobb helyett a legrosszabbat?

(15) Azt mondhatná valaki, hogy a gazdagság vagy a kincsek szeretete miatt próbálkoztam ilyen dolgokkal. De hát elegendő kincsem van, többre nincs szükségem. Sok kincsre azoknak van szükségük, akik sokat költenek, nem azoknak, akik uralkodnak a természet adta gyönyörökön,⁵³ továbbá akik a gyönyörök szolgái, és akik kincsek vagy bőkezűség révén remélik megszerezni a megbecsülést. Ezek közül azonban semmi sem jellemző rám. Hiteles tanút állítok, a korábbi életemet, hogy megmutassam, igazat mondok. A tanúnak pedig ti lennétek a tanúi: együtt éltek velem, mindezt ismeritek.⁵⁴

hős árulás révén akar szert tenni az uralomra és ezáltal a soha el nem múló dicsőségre ('kleia').

⁵² A meggyőzés és az erőszak Gorgiász gondolkodásában nem zárják ki egymást, mivel a meggyőző szó ('*peitho*') kényszeríti a lelket (hasonlóan a gyógyszerek hatásához), hogy véghezvigye az érvelő személy akaratát. A gondolat kifejtését lásd *Hel.* 12, *Plat. Phil.* 58a7–b2.

⁵³ A vágyakon való uralkodás képessége a korabeli gondolkodás egyik gyakran emlegetett témája, amelyet a szofisták is több helyen tárgyalnak. Vö. Protagoras DK 80B9; Antiphon (Soph.) DK87B58. Helené esetében (vö. *Hel.* 6., 19.) viszont a mentséget éppen az adja, hogy ember lévén képtelen uralkodni a (részben isteni eredetű) vágyakon.

⁵⁴ Az itt közölt érv azért lényeges, mert Palamedész talál egy olyan bizonyítékot, amely (látszólag) a beszéd közvetítése nélkül is egyértelmű lehet a hallgatók előtt. Korábban (5) ugyanis éppen arról volt szó, hogy az igazságot (vagyis az ártatlanság tényét) csak Palamedész egyedül ismerheti. Gorgiász *A nemlétezőről* című írásában ([Aristoteles] MXG 979a12–980b21) is arról érvel, hogy a valóságot mindenki csak a maga számára ismerheti meg az adott helyzetben, de azt már

(16) Bizony, még a megbecsülés miatt sem vállalkozna senki, aki valamennyire is értelmes. Hiszen az erényből és nem a gazemberségből származik a tisztelet. Hogyan származik tisztelet annak, aki elárulja Hellászt? Ezenkívül, én nem is szűkölködöm megtiszteltetésben. A leginkább tiszteletreméltóak, tudniillik a legtiszteltetőbb dolgok miatt tiszteltek meg engem bölcsen.

(17) Nem okos dolog az, amelyért ezt valaki megtenné. Az áruló ugyanis mindennek az ellensége, a törvénynek, jognak, isteneknek, és az emberek sokaságának: a törvényt megszegi, a jogot megszünteti, a tömeget megrontja, az isteneket pedig meggyalázza. Az ilyen életnek a haszna a legnagyobb veszedelmek, amely semmiféle biztonságot nem nyújt.

(18) Esetleg a barátoknak (akartam) kedvezni, az ellenségnek pedig ártani.⁵⁵ De hát ezek miatt ki követne el jogtalanságot? Velem pedig épp az ellenkezője történt volna. A barátaimnak rosszat teszek, az ellenségeimnek pedig kedveztem volna. A tettnek semmilyen haszna nem lett volna. Senki nem követ el gyalázatot azért, hogy bajba kerüljön.

(19) Hátravan még az az érv, hogy valamilyen félelem, szenvedés vagy veszély elől menekülve cselekedtem ezt. Ilyet pedig senki nem mondhatna el rólam. Két dolog miatt cselekszik valaki: nyereséget keresve, vagy büntetés elől menekülve. Aki más ok miatt tesz rosszat...⁵⁶ Nyilvánvaló, hogy rosszat tettem volna magammal, ha így

nem közölheti mással.

⁵⁵ Az elv a korabeli görög közgondolkodásban elfogadott volt, gyakran hivatkoznak rá a szónoki beszédekben. Vö. Dover K. J.: *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle* (Oxford, 1974) 180ff. Gorgiász ravaszul itt az árulás magyarázatára egy olyan lehetséges érvet talált, amely ugyan a görög társadalmon belül jogossá tehetett akár egy büntetett is (vö. Plut. *De adulatore et amico* 23, *Moralia* 64 C), de aligha fogadták el ennek az alkalmazását, amikor a tett a görög közösség ellen irányult. Az elv magyarázatához lásd még Plat. *Pol.* 332ff és 335e.

⁵⁶ A kiadók legnagyobb része itt lacunát feltételez. Sauppe javaslata: „...az örültségből cselekszik”. Buccheim Sykutrist követve (‘Mitteilungen zu Gorgias’ *Palamedes, Philologische Wochenschrift* 47, 1927, 859–62) úgy véli, hogy a mondat a szövegromlás feltételezése nélkül is lefordítható, ez azonban a görög mondat szerkezetét erőszakosan változtatja meg.

cselekszem. Hellászt elárulván magamat árultam volna el, a gyermekeimet, a barátaimat, az utódok megbecsülését, az otthoni szent helyeket, a sírokat, Hellász legnagyobb államát. Azokat a dolgokat, amelyek mindenki számára a legnagyobbak, a jogtalanságot elkövetőknek adtam volna oda? (20) Vizsgáljátok meg a következőt. Nem lett volna elviselhetetlen az élet számomra, aki ilyet elkövet? Merre kellett volna fordulnom? Görögországba? Megbűnhődni a cselekedeteimért? Ki az, aki a jogtalanságot elszenvedők közül elkerült volna engem? A barbárok között maradni? Minden nagyszerű dolgot elhanyagolva, a legnagyszerűbb megtiszteltetéstől elszakadva, a legszégyenletesebb hírben élni, a korábban az erény érdekében tett erőfeszítéseket semmibe venni? Mindezt magam miatt? Mikor az ember számára a legszégyenletesebb saját maga miatt szégyenbe jutni.

(21) A barbárok között sem találtam volna hitelt. Hogyan is, amikor tudják, hogy a legálnokebb cselekedetet hajtottam végre, a barátaimat az ellenség kezére juttatva? Az élet elviselhetetlen annak, akiben már nem bíznak.⁵⁷ A kincseket eldobva, az uralmat elvesztve, a hazából elmenekülve ki fogadott volna be? Aki a bizalmat elveszti, az már nem szerzi vissza többet. Az előzőekben elmondottak világossá tették, hogy nem <lettem volna képes és nem> is akarhattam volna Hellászt elárulni.

(22) Ezek után szeretnék a vádlóhoz fordulni. Ugyan kiből bízol, hogy ilyen emberként vádolsz ilyen embert, mint én vagyok? Érdemes ugyanis megismerni, ki is vagy és miket mondasz, mennyire méltatlan emberként szólsz egy ilyen vádra méltatlanhoz.⁵⁸ Vajon pontosan tudod és így vádolsz, vagy csak sejtet? Hiszen ha tudod, akkor vagy láttad,

⁵⁷ A 'bíósz u biótosz', 'elviselhetetlen élet' kifejezésre vö. 20 és Plat. *Apol.* 38a. '...a meg nem vizsgált életet nem érdemes élni'. A bizalom megszűnésével nem csupán a külső javakat veszíti el az áruló, de maga is szétesik, mivel képtelen lesz másokkal megosztani a maga tudását.

⁵⁸ Gorgiász már a Helené dicséretében (9, 11) elemzi a beszélő, a beszéd és a hallgatóság közötti viszonyt. Az iskolás retorikák a hasonló *ad hominem* érveket a *pathos* címszó alatt tárgyalták. (Vö. Arist. *Rhet.* 1356a1ff és Süß, W.: *Ethos. Studien zur älteren griechischen Rhetorik*, Leipzig, 1910.) A jelen esetben viszont nem csupán a vádló szavahihetőségét akarja Palamedész gyengíteni Odüsszeusz személyének megtámadásával, hanem az ellenfél tudásának forrásaira való rákérdéssel megmutatni a vádak valószínűtlenségét is.

vagy jelen voltál, vagy egy <jelenlévőtől> tudod. Ha láttad, mondd el ezeknek <a módját>, a helyét, az idejét, mikor, hol, hogyan láttad!⁵⁹ Ha jelen voltál ott, akkor ugyanezen vád alá esel. Ha valaki jelenlévőtől hallottad, akárki is legyen, jöjjön, jelenjen meg és tanúskodjon. Így ugyanis, ha tanúk bizonyítják, hihetőbbé válik a vád. Eddig azonban egyikünk sem hozott tanúkat.⁶⁰

(23) Talán azt mondod, hogy ugyanaz — állításod szerint —, ha a megtörtént dolgoknak nem állítasz tanúkat, minthogy én sem állítok a meg nem törtéteknek. Azonban ez nem ugyanaz. A meg nem törtéteket hogyan lehetne tanúkkal igazolni? A megtörtént dolgokat azonban nemcsak nem lehetetlen, hanem könnyű, nemcsak könnyű, <de szükséges is>.⁶¹ Neked pedig nemcsak tanúkat, de hamis tanúkat sem volt lehetetlen találni, nekem pedig egyik sem volt lehetséges.

(24) Nyilvánvaló tehát, hogy nem tudod, hogy mivel vádolsz. Ezenkívül úgy vélekedsz, hogy <nem> ismered pontosan a tényeket. Ezek után, te minden ember közül a legvakmerőbb sejtésekre alapozva vélekedsz a leghihetetlenebb esetről, az igazságot pontosan nem ismerve merészselsz vádolni egy embert, hogy halállal lakoljon? Kit ismersz, aki ilyen tettet hajtott végre? Persze mindenkiben közös, hogy mindenről vélekedik, és ebben te sem vagy bölcsebb a többieknél. De hát nem

⁵⁹ A bűntény azonosításához szükséges kategóriák a szónoki beszédben először valószínűleg itt jelentek meg, majd később tovább bővült ezek száma hétre. Vö. Victor, in Cic. no. (In Lausberg §374) 1.24 'omnis ...lis cum certa persona ex illis septem locis argumenta contrahit: quis, quid, cur, ubi, quando, quemadmodum, quibus adminiculis.' A Gorgiász által felsorolt, a vádat azonosító fogalmak megtalálhatók Arisztotelésznél is a *Kateg.* 4. 1b25ff-ben

⁶⁰ A kijelentés döntő fontosságú ahhoz, hogy értékelni lehessen a retorikai szituációt, valamint Gorgiász érveinek igazságtartalmát és valószínűségét. A tanúk hiánya megmagyarázza miért sajáthatja ki Palamedész 5-ben az igazságot, és miért alkalmaz szinte kizárólag valószínűségi érveket 6–21-ben. Ha nincsenek tanúi, akkor Odüsszeusz is csak valószínűségi érveket alkalmazhatott.

⁶¹ A fordításban Diels szövegváltozatát követem, amelyet azonban Buchheim elvet (181 com. ad loc.) , mert szerinte a tanúk állításának lehetőségességét vizsgálva aligha merülhet fel a tanúk szükségességének kérdése. A tanúállítás kötelezettségének közbevetése azonban, mivel egy mellékes megjegyzés, nem rontja el a gondolatmenetet, viszont még jobban kiemeli a vád megalapozatlanságát.

azoknak kell hinni, akik vélekednek, hanem akik képesek az igazságot a vélekedésnél hihetőbbnek tartani, nem pedig a vélekedést az igazságnál.⁶²

(25) Kétféle dologgal vádolsz a beszédeidben, bölcsességgel és örültséggel, amelyeket lehetetlen egyszerre ugyanannak az embernek birtokolni. Valahányszor ügyesnek, ravasznak vagy leleményesnek nevezel, bölcsességgel vádolsz, amikor pedig azzal, hogy Hellászt elárultam, örültséggel.⁶³ Az örültség ugyanis nem más mint lehetetlen, haszontalan, rút dolgokba fogni, amelyekkel a barátainknak ártok, az ellenségeimnek kedvezek, az életemet pedig gyalázatossá és ingataggá teszem. Hogyan is lehet hinni egy olyan embernek, aki ugyanabban a beszédben, ugyanazoknak az embereknek két ellentétes dolgot állít.⁶⁴

(26) Szeretném tőled megtudni, vajon a bölcs embereket bölcseknek vagy ostobáknak nevezed? Ha ugyanis ostobáknak, akkor különös ugyan a beszéded, de nem igaz. Ha azonban bölcseknek, akkor nem helyes az, hogy a bölcsök a legnagyobb vétkeket követik el, és a meglévő

⁶² Gorgiász ismeretelméleti alapállásának összefoglalása, amely azért lényeges, mert ezek az állítások biztosítják a beszéd érveinek igazságalapját. Gorgiász előfeltevése szerint tehát csak az igazság birtokosai érvelhetnek bírósági ügyekben? A törvényszéki érvelések alaphelyzete nem szükségszerűen az, hogy többféle vélekedés mellett érvelnek, aszerint hogy melyik lehet a valószínűbb? De hogyan lehet eldönteni azt, hogy ki van az igazság (a tények állásának) birtokában? Odüsszeusz vádja nem csupán a bizonyítékok hiánya miatt elfogadhatatlan, hanem mert eleve rossz az ismeretelméleti kiindulópontja. A 'doxa' emberek közötti uralkodó mivoltáról lásd *Hel.* 11.11.

⁶³ Palamedész következetlenséggel vádolja Odüsszeuszt, amely azért súlyos vád, mivel közvetlen bizonyítékok híján mindkét fél kénytelen pusztán racionális érvekre hagyatkozni, az észérveket pedig megsemmisíti az önellentmondás. A szóhasználat azonban Gorgiász csúsztatását rejti el. A bölcsesség szinonímáiból (amelyekkel például a szofistákat is vádolták) ugyanis kiderül, hogy itt inkább a számító okosságról van szó, amely tökéletesen megfér az örültséggel. Elegendő csak a XX. század néhány diktátorára gondolni.

⁶⁴ Az ellentmondás szabályát itt valószínűleg nem a szigorú értelemben vett arisztotelészi logikai ellentmondás törvényeként kell értelmezni, hanem a jóval lazább köznapni értelmében. Az így felfogott ellentmondásosságot a görög szónokok is gyakran hangoztatták az ellenfelükkel szemben azok szavahihetőségének a kétségbevonására. Vö. *Plat. Apol.* 27a.

jó helyett a rosszat választják. Ha tehát bölcs vagyok, nem vétettem; ha vétettem, nem vagyok bölcs. Tehát nem hazudhatsz mindkét esetben.⁶⁵

(27) Vádolni téged, aki számos nagy, régi és új dolgot cselekedett, bár képes lennék, nem vádollar. Ugyanis nem a te hibáid, hanem a saját erőnyeim révén <szeretnék> megszabadulni a vádtól.

(28) Nektek, bírák, pedig mondani akarok egy visszatetsző, de igaz dolgot magamról, amely tűrhetetlen annak a számára, akit <nem> vádolnak, de hasznos annak, akit igen. Most ugyanis számadást adok az elmúlt életemről.⁶⁶ Kérlek tehát benneteket, hogy ha emlékeztettek benneteket kiváló tetteimről, ne tápláljatok rosszindulatot az elmondottakkal szemben, hanem gondoljátok azt, hogy szükséges⁶⁷ a szörnyű és hamis dolgokkal megvádolt ember számára, hogy az igaz dolgok közül valami jót elmondjon nektek, akik ismeritek ezeket. Számomra ez igen kedves. (29) Először, másodszor és legfőképpen, az életem kezdetektől idáig bűn nélküli volt és mentes minden vádtól. Senki nem tudna előttetek ellenem egyetlenegy gázott igaz vádját sem felhozni. A vádló semmilyen bizonyítékot nem állított annak, amit elmondott. Így lehet a beszéde bizonyítás nélküli rágalmozás.⁶⁸

(30) Azt mondhatnám, és szavaimmal sem nem hazudnék, sem nem állítanék valótlan, hogy nem csupán büntelen, de a görögök és az egész jelenlegi és elkövetkező emberiség nagy jötevője vagyok. Hiszen ki tette

⁶⁵ A kifejezéshez lásd Plat. *Apol.* 25e. „Tehát vagy nem rontottam meg (ti. az ifjúságot), vagy ha megrontottam, nem szándékosan: így mindkét esetben tévedsz.”

⁶⁶ A görög szónoki gyakorlatban általános volt az államnak korábban tett szolgálatoknak a felsorolása. A haza szolgálata része volt az ártatlanságot bizonyító valószínűségi érveknek (*'pistis ek biou'*). Vö. pl. Lys. 3.47, 23.1–8., 26.4. A megtiszteltetés utáni vágyat (*'filotímia'*) és az ebből fakadó öndicséretet nem tartották olyan visszatetszőnek a IV. sz-i Görögországban, mint manapság. Vö. Dover 233–4.

⁶⁷ A 'szükség' itt ugyanaz, mint 4-ben a 'jelenlevő szükségszerűség', amelyet a 'kairosz', a megfelelő időpont és a 'to deon' (vö. Gor. *Epit.*) határoz meg. Vö. 32, 'A jelen helyzet ('ho parón kairos') kényszerít...'

⁶⁸ Odüsszeusz ellen nemcsak az a vád, hogy nem az igazság ismeretében vádol és nem állít bizonyítékokat, de még a rendezett bizonyítás szabályait sem tartja be, mint Palamedész. A kérdés az hogy kinek jelent majd előnyt, hogy megszegi vagy betartja az íratlan szabályokat.

az emberek életét tanácstalanból leleményessé, rendezetlenből rendezté,⁶⁹ feltalálva a harci rendet, a sikerek szempontjából a legfontosabb dolgot; az írott törvényeket, a jog őrzőit; a betűket, az emlékezet eszközt; a mértékegységeket és a súlyokat, a megegyezések egyszerű véghezvivőit; a számokat, a kincsek őrzőjét; a tűzjeleket, a legjobb és leggyorsabb hírvivőket; a kockajátékot, a szabadidő gondtalan eltöltőjét.

(31) Miért emlékeztetlek benneteket minderre? Nyilvánvalóvá teszem, hogy ilyen dolgokkal foglalkozom, és jelzem, hogy a rossz és gyalázatos dolgoktól távol tartom magam. Ha ugyanis az előbbiekkal foglalkozom, lehetetlen, hogy ez utóbbiakkal törődjem. Kérlek benneteket, ha semmit nem vétettem ellenetek, ti se vétsetek ellenem.

(32) Az erkölceim miatt sem vagyok méltó bajba kerülni, sem az idősebbek, sem a fiatalok között. Az idősnek nem okozok gondot, a fiataloknak nem vagyok kárára; nem irigykedem azokra, akiknek jól megy a dolga, a szerencsétleneken pedig megkönyörülök. Nem vetem meg a szegényeket, és nem a gazdagságot az erénynél, hanem az erényt a gazdagságnál tartom többre. A tanácsban sem vagyok haszontalan, és a csatából sem vonom ki magamat: teszem, amit parancsolnak, engedelmeskedem a vezetőknél. De nem kenyerem a saját magam dicsérete. A jelen helyzet kényszerít, hogy védjem magam egészen, miközben ilyenekkel vádolnak.

(33) Hátravan még, hogy rólatok szóljak, amellyel befejezem a védőbeszédemet. A részvét és a baráti kérelem hasznos akkor, amikor egy csoport kezében van a döntés. Titeket, akik elsők vagytok és annak is tűntök a hellének között, nem a barátok segítségével, kéréseivel vagy könyörgéseivel kell meggyőzni,⁷⁰ hanem azzal, ami a legnyilvánvalóbban jogos, a valót bemutatva, nem pedig félrevezetve kell megnyernem a pert.

⁶⁹ Az emberi élet rendezettsége ('*kosmos*') és az ebből fakadó szépség meghatározó elem Gorgiasz gondolkodásában is. Vö. *Hel.* 1. Palamedész újításai az emberiség számára majdnem Prométheusz adományaival egyenrangúak (vö. *Hes. Theog.* 510–616).

⁷⁰ Szókratész hasonló módon utasítja el a segítséget az ellene indított perben. Vö. *Plat. Apol.* 34c. Ez az eszköz azonban inkább retorikai közhely, mint Gorgiasz által feltalált érv, amely a vádlott magabiztosságát hivatott bizonyítani.

(34) Nektek pedig a tettekre és nem a szavakra kell figyelni, hogy ne részesítsétek előnyben a vádat a cáfolattal szemben, se ne gondoljátok a rövidebb időt a hosszabbnál bölcsebb bírónak, sem a vádat hihetőbbnek a tapasztalatnál. A jó embereknek minden esetben ügyelni kell, nehogy valamiben is vétkezzenek, de a jóvátehetetlen dolgokban inkább, mint a jóvátehetőben. Ezeket ugyanis elővigyázatossággal igen, megbánással azonban nem lehet javítani. Márpedig ilyen az a helyzet, amikor több ember egy emberen ítélezik a halál kérdésében: ami most éppen veletek történik.⁷¹

(35) Ha ugyanis szavakkal tisztává <és> nyilvánvalóvá lehetne tenni a hallgatók számára a tettek igazságát, könnyű lehetne az ítékezés az elmondottak alapján.⁷² Mivel azonban nem így áll a dolog, őriztétek meg az életemet, várjatok még egy ideig és az igazság alapján hozzátok meg a döntést.⁷³ Nagy ugyanis számotokra a veszély, hogy azokkal kapcsolatban, akik bűnösnek tűnnek, az egyik vélekedést elhajítjátok, és a másikat magatokévá teszitek. Az igaz embereknek azonban inkább a halált kell választani, mint a hamis vélekedést. Az előbbi ugyanis az élet célja, az utóbbi pedig az élet megrontója.⁷⁴

⁷¹ A törvényszéki ítéletek következményeire való figyelmeztetést lásd még Antiph. 5.91 és a *Tetralógiák* több helyén (pl. 4.1.4), ahol a hibás ítéletet egyenesen bűnnek nevezi a vádlott, amely az istenek büntetését vonja maga után.

⁷² Ha az igazságot nem lehet nyilvánvalóvá tenni, akkor nemcsak a törvényszéki döntésnek nincsen értelme, de Palamedész védőbeszédének sem. A valóságban tehát a 'logos' által a bírakra rákényszerített 'doxa' alapján lehet csak döntést hozni? Gorgiasz beszéde mégis annak a kísérlete, hogy lehetséges-e az igazságot érvekkel nyilvánvalóvá tenni azok számára, akik csak a vélemény alapján hoznak döntést.

⁷³ A 'hosszabb idő kivárása' talán utalás arra, miként lehet mégis megszabadulni a hibás véleményektől. Az első lépés ezek szerint az, ha a bírák nem azonnal, a beszédek hatása alatt hozzák meg a döntésüket, hanem mérlegelnek, akár hosszabb időn keresztül, ahogyan azt a gondolkodók teszik egy probléma feltárásakor. Csupán az a kérdés, nem teszi-e ez a kérdés működésképtelenné a bíróságot.

⁷⁴ A mondat kétféle értelemben is fordítható, attól függően, hogy a 'doxa' kifejezést melyik értelemben használjuk. Buchheim például '*hírnévnek*' fordítja. Mivel azonban feljebb a 'doxa' 'vélemény'-t jelentett, amely élet és halál

(36) Ha jogtalanul ölnétek meg, az sokak számára nyilvánvalóvá válna. Én <nem> lévén ismeretlen, a ti hibátok az összes hellén számára ismert és nyilvánvaló lesz.⁷⁵ Ti fogjátok viselni a jogtalanság vádját, ugyanis nem a vádló, hanem a ti kezetekben van az ítélet vége, és ennél nagyobb nem lehetne a véték. Ugyanis nem csupán ellenem és a gyermekeim ellen vétenétek, ha jogtalanul ítélték. Magatok is tudatában lennétek, hogy szörnyű, istentelen és jogtalan tettet cselekedtetek, amikor, bár hellének vagytok, megöltetek egy harcostársat, aki hellén, hasznos számotokra, Hellász jótevője, miközben semmilyen nyilvánvaló jogtalanságot, vagy hihető vádat nem mutattatok fel.

(37) Elmondtam beszédemet, befejezem. A hosszan elmondottakat röviden összefoglalni a gyenge bírák előtt kell. Nem illendő, akár csak feltételezni is, hogy a hellének között az elsők nem figyelnek és nem emlékeznek az elmondottakra.

(Fordította: *Tahin Gábor*)

kérdéséről szól, ezért itt is ennek kell szerepelni. A kétértelműség szintén biztosan szándékos. Az igazi hírnév csak az igazságra alapozva marad meg.

⁷⁵ Mivel az igazságot lehetetlen közölni (5, 22–5), ezért igazságos ítéletet is (szinte) lehetetlen hozni. Mindezek ellenére egy igazságtalan halálos ítélet biztosan mindenki számára világossá válik, és az viszont a bírának mindenképpen rossz hírét kelti (*'doxa aiszkhra'*). De hogyan lesz az igazságtalan ítélet igazsága ismertté, ha maga az igazság nem tudott azzá válni az ítélet meghozatala előtt? Hasonló kijelentést lásd. Plat. *Apol.* 38c.

SZEMLE

WEISSMAHR BÉLA: „DIE WIRKLICHKEIT DES GEISTES” CÍMŰ MŰVÉRŐL

SZOMBATH ATTILA

A 2005 tavaszán elhunyt Weissmahr Béla alighanem az egyetlen jelenkori magyar filozófus volt, aki a metafizika területén jelentős és eredeti, a nemzetközi porondon is sokak által elismert életművet hagyott hátra. Az a tény, hogy munkásságát hazánkban csak igen kevés ún. „szakfilozófus” kísérte figyelemmel, részben a magyar filozófiai élet általános irányultságából, részben azonban a szerző élettörténetéből érthető meg. Weissmahr Béla 1929-ben született; 1947-ben lépett be a jezsuita rendbe, majd 1956-ban elhagyta az országot. Az ötvenes években Magyarországon megkezdett teológiai és filozófiai stúdiumait (amelyeket 1952 és 1954 között meg kellett szakítania, hogy gyári fémmunkásként „legalizálhassa” magát) 1956-tól a hollandiai Maastrichtban folytatta tovább, ahol 1958-ban szentelték pappá. 1960-tól 1966-ig a jezsuita rend Indonéziában foglalkoztatta teológiatanárként, ezután Rómában teológiai doktorátust szerzett (1971), s disszertációjával („Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders”) a német nyelvű teológiai gondolkodásban nevet szerzett magának. 1971-től haláláig a jezsuiták müncheni filozófiai fakultásán tanított metafizikát és filozófiai istentant (1980-ban nevezték ki rendes professzorrá). A 90-es években emellett hazánkban is feladatokat vállalt: évekig novíciusmesterként, illetve a szegedi Hittudományi Főiskolán filozófiatanárként dolgozott. Ez a megfeszített (München és Szeged között ingázó) életmód megrendítette egészségét, s megnehezítette nagy tervének, egy terjedelmes — 3 kötetből álló — metafizikai munkának elkészítését. 1983-ban publikálta *Philosophische*

Gotteslehre c. könyvét, 1985-ben pedig az *Ontologie* című munkát. Mindkét mű a „Kohlhammer” kiadónál jelent meg, s a későbbiekben többször is kiadták őket. E könyveket mára már számos nyelvre lefordították, magyarul a Mérleg-Távlatok kiadásában olvashatóak. Mindkét munkára jellemző, hogy viszonylag csekély (kb. 170 oldalas) terjedelme és kissé félrevezető, zsebkönyv-formátumú kiadása ellenére meglehetősen tömör, ám mindig világosan megfogalmazott, teljesen önálló és az ember végső kérdéseire irányuló gondolatmeneteket tartalmaz.

Weissmahr Béla e műveket mégsem tekintette nagy terve (a már említett trilógia) megvalósulásainak, hanem csak „nyersanyagot” látott bennük egy majdani bővebb kifejtés számára. Mivel 1998-ban emeritált, innentől több szabad idő állt a rendelkezésére, s azt remélte, hogy élete végére talán befejezheti a háromkötetes munkát. Valóban, a 2006-ban (a Kohlhammernél) megjelent és jelen recenzió tárgyát képező *Die Wirklichkeit des Geistes*¹ lényegében már 2003-ban kész volt, s a hagyatékban fölfedezhetők egy második kötet előmunkálatai is. Mégis, még a *Wirklichkeit des Geistes* alcíme (Eine philosophische Hinführung) sem utal arra, hogy egy trilógia első kötete szeretne lenni, sőt abban a lábjegyzetben (15. o.), amelyben a szerző e tervét megemlíti, egyúttal arra is kitér: könyvét abban a tudatban írja, hogy eredeti elképzelése talán már nem valósulhat meg.

Mindez (dacára annak, hogy Weissmahr Béla halála váratlan esemény volt) a mű felépítésén is meglátszik: az eredeti koncepció nagy valószínűséggel az lett volna, hogy a trilógia első kötete az *Ontológia* első felét (a metafizika megalapozását) építi tovább, míg a második egy részletes ontológiát, a harmadik pedig egy bővebb filozófiai istentant dolgoz ki. A *Wirklichkeit des Geistes* azonban eltér ettől a szerkezettől: az első nagyobb rész („A”) a metafizika megalapozására alkalmas érvelési módot, a performatív ellentmondásokat fölfedő „retorzív argumentációt” fejt ki és védelmezi az ellenvetésekkel szemben. A második („B”) (az első eredményeire építve) a megismerő szubjektum

¹ A könyv magyar fordításával néhány hónapon belül elkészülök, s remélem, hogy ezután már a hazai kiadásra sem kell sokáig várni. A német nyelvű eredeti megtalálható a PPKE BTK könyvtárában, illetve az Akadémiai Könyvtárban.

adottságainak elemzésén át eljut a valóság egészének ontológiai alapjaiig s ott a „szellem” uralmát állítja elénk. A harmadik („C”) rész pedig az emberi személy halhatatlanságának bizonyítására tesz kísérletet. Vagyis a mű „A” része után olyan irányváltásokat találunk, amelyek azt a benyomást keltik, mintha a Szerző hirtelen lemondott volna a trilógia koncepciójáról, s helyette az ontológiához és a speciális metafizikához tartozó legfontosabb belátásait fogalmazta volna meg.

A mű címe és célkitűzése

Weissmahr Béla könyve több szempontból is „fortélyosnak” mondható. Az első fortély kétségkívül magában a címben van: ez ugyanis, ha *genitivus obiectivus*t látunk benne, azt mondja nekünk, hogy a szellem igazi és önálló léttartomány, nem pedig a fizikaiból levezethető származékos elem (tehát: a szellem valami „valóságos”). Másfelől azonban, ha a címet a *genitivus subiectivus* módján fogjuk fel, jelentése módosul és még „merészebbé” válik: ekkor ugyanis már nem azt fogja jelenteni, hogy a szellem is a valóság része, hanem azt, hogy az egész valóság a „szellemé”, ill. szellemi természettel bír (ami legalábbis előrevetíti az objektív idealizmus álláspontját).

A bevezetésben (13–15. o.) a Szerző a nyugati metafizikai tradíció követőjének nevezi magát (egyúttal azt is kijelentve, hogy nem valami radikálisan újra, hanem csak régi felismerések „korszerűsítésére” vállalkozik), a metafizika alapkérdését pedig egyelőre így fogalmazza meg: „Mi is a valóság végső soron?” Azt is jelzi, hogy tudatában van annak: a valóság egészére irányuló kérdés a ma embere (és a mai filozófiai élet döntő hányada) számára „fölöslegesnek” tűnik. E meggyőződés egyik támasza az a vélekedés, hogy e kérdésre már tudjuk a választ: „Mintha úgyis mindenki tudná, mi is a valóság: a körülöttünk lévő anyagi világ, amiben élünk, amit a tudomány vizsgál és általunk hasznosítható, s aminek mi magunk is része vagyunk. Olyan része, amely beletartozik ebbe az egészbe, s amely bár kétségkívül bír néhány sajátos tulajdonsággal, végül is azonban éppúgy a téridőhöz kötött s a téridőbeli létezés szabályainak alávetett, mint bármi más. Úgy tűnik, hogy egy efféle válasszal embertársaink túlnyomó többsége (legalábbis a mi kultúrkörünkben) megelégszik [...]” (13. o.) A metafizika

fölöslegességének másik megokolása pedig a szkeptikus gondolat, hogy az emberi megismerés képtelen az Egészre vonatkozó végsőkéig megalapozott tudás elérésére.

Weissmahr Béla úgy látja, az utóbbi évtizedekben mintha múltóban lenne a (filozófia hagyományos középpontját alkotó) metafizika efféle lebecsülése, így remélhető, hogy az csak átmeneti „divatjelenség” volt világunkban. Ezután megfogalmazza célkitűzését: „De bárhogya is álljon a dolog az említett trendváltással kapcsolatban, engem itt kétféle szándék vezérel. Először — még akkor is, ha ez talán igen szerénytelenül hangzik — szeretném rehabilitálni a metafizikát, azaz megmutatni, hogy képes valódi tudást produkálni, sőt egy végsőkéig megalapozott tudáshoz is eljuthat. Másodszor épp ennek kimutatásával kell világossá válnia annak (s ez a mai fülnek már nemcsak szerénytelenül, de arrogánsan is fog csengeni), hogy a valóság szellemi dimenziója, azaz konkrétan szólva: a szellem nem csak valami valóságos, hanem a tulajdonképpeni valóság.” (15. o.) Illetve (14. o.): „engem itt az a szándék vezet, hogy egy szigorú filozófiai vizsgálódáson át hozzájáruljak ama kérdés tisztázásához, milyen módon tartalmazzák a minden ember számára hozzáférhető tapasztalatok a valóság szellemi dimenzióját. Ezáltal annak is tisztázódnia kell, mit kell érteni a »szellem« megnevezésen.”

A Wirklichkeit des Geistes első („A”) szakasza, 17–86. o.

Ez a szakasz „A metafizika mint tudomány lehetséges voltának igazolása” címet viseli. Weissmahr B. azt a klasszikus álláspontot képviseli, hogy a metafizika célja szigorúan megalapozott ismereteket adni arról, „mi is a valóság végső soron”; ebből aztán egyenesen következik a metafizikának az empirikus ismereteket túlszárnyaló igénye. Sőt, e definíció már a metafizika megalapozásának mikéntjét is meghatározza: „Ha igazolódik, hogy szükségszerűen igaz (vagyis általános érvényű) állítások tehetők az empirikus kutatással nem hozzáférhető realitásról, az is kiderül, miként, milyen módon, illetve milyen módszerrel kell a metafizikának eljárnia ahhoz, hogy lehetséges legyen. Az a mód tehát, ahogyan saját objektumához utat talál, meghatározza (ahogyan egyébként más tudományok esetében is) a módszerét.” (21. o., kiemelés a Szerzőtől.)

A filozófiatörténet ismerői persze itt azonnal azt mondják majd: komoly érvek szólnak az ellen, hogy a fönti célkitűzés megvalósítható volna. Ezért a Szerző azzal folytatja, hogy szemügyre veszi és kritikával illeti a metafizika lehetségesességét kétségbe vonó (s e téren máig a legerősebbnek tartott) ellenvetéseket: Kant, valamint a Bécsi Kör (ill. az analitikus filozófia későbbi képviselőinek) koncepcióit az emberi tudás alapjairól és határaitól. Ez a szövegrész (23–40. o.) az *Ontológia* egyik szakaszát (a magyar, Gáspár Cs.L. által készített fordításban, lásd 16–33. o.) használja föl újra, s lényegében úgy jár el, hogy benső ellentmondásokat és kétes előfeltevéseket mutat föl a metafizika említett kritikussainak elméleteiben. (Ebben a szövegrészben csak a modern analitikus filozófia metafizikájára vonatkozó észrevételek újak. Weissmahr Béla utolsó éveiben intenzíven tanulmányozta ezt a „metafizikát”, s itt röviden kitér legfőbb hiányosságaira: a végső megalapozás kérdésének félretolására, a lehetőség fogalmának pusztán logikai használatára, valamint arra az ártatlannak tűnő, de az ontológiában végzetes felfogásra, mely az azonosságot csak egy dolog önmagával való azonosságaként ismeri, s így képtelen arra, „hogyan az azonosságot a különbözőségben és a különbözőséget az azonosságban gondolja el” — 37. o.)

Az azonban, hogy a tudományos metafizika lehetetlenségét állító híres koncepcióknak nem adhatunk minden további nélkül hitelt, természetesen még nem jelenti a metafizika pozitív megalapozását. E pozitív megalapozást mégis azzal kezdi Weissmahr, hogy visszatér a metafizika kritikussainak fő állítására: „az ember számára nem lehetséges az empiria számára nem hozzáférhető valóságról igaz kijelentéseket tenni” (39. o.). E nézetben egy sajátos, ún. performatív ellentmondást fedez fel, amelynek lényege az, hogy az állítás kifejezett tartalma ellentmond az állítás megtételéhez szükséges — tényszerű, vagy az állítás igazságra való képességét garantáló — *lehetőségi feltételeknek*. (Az efféle ellentmondásra rámutató érvelést pedig „retorzió”-nak nevez.) „Az állítás, mely szerint nem vagyunk képesek igaz kijelentéseket tenni az empiria számára hozzáférhetetlen valóságról, csak akkor lehetne igaz, ha tudhatnánk, hogy tudásunk alapvető hatósugara egybeesik az empiria hatósugarával. Ezzel azonban egy olyan tudásra apellálunk, amely lényege szerint nem eredhet az empiriából” (vagyis egyedi tények észleléséből — Sz. A.) (39. o.).

A retorzív érvelésnek ez az első explicit felbukkanása ugyan meglehetősen ártalmatlannak, afféle „ügyes” érvelési visszavágásnak tűnik, a későbbiekben mégis kiderül, hogy a Szerző a metafizika egész megalapozását erre az érvelési formára építi föl. E recenzióban tanácsosnak tűnik mindjárt előreszaladni oda, ami a műben csak jóval később derül ki: hogy miért teszi ezt. Az ok az, hogy az ember *mint önmaga számára „jelenlévő” vagy „megvilágított” létező* létezésének mélyebb (tematikus, illetve fogalmi tudata által többnyire nem észrevett, sőt elfedett) lehetőségi feltételeiben *eleve birtokolja a választ* a metafizika alapkérdésére: „hogy mi is a valóság végső soron”. Ez a „mélyréteg” (tudatos létezésünk ontológiai *lehetőségi feltételeinek* rétege) természetesen minden tudatos tevékenységünkben *megnyilatkozik* — hisz ezek e rétegen alapulnak —, s főként akkor érhető tetten, mikor olyasvalamit gondolunk, ami e feltételeknek *ellentmond*. (A mélyréteg e megnyilatkozásából következik, hogy minden állításunk „kétrétegű”: kifejezett vagy propozicionális tartalmán túl azt is közli: azok a feltételek, amelyek minden állítás megtételéhez szükségesek, az állítás ténye folytán bizonyosan *megvalósultak*.) Így a metafizikai igazság az, amit homályosan már mindig is ismertünk, nyíltan felszínre bukni azonban csak akkor szokott, ha irányadó meggyőződéseink tagadják, s ezzel „megsértik” azt. Ez indokolja tehát, hogy a metafizikát egy olyan érveléssel alapozzuk meg, mely téves elképzeléseinkkel szembeállítja ezek lehetőségi feltételét. (Itt hangsúlyozni kell, hogy a retorzív érvelésben néha egy jelentéktlenebb — vagyis még nem szükségszerű és általános — háttér hallat magáról: pl. akkor, ha valaki így *kiált* föl: „Elment a hangom, egy szót sem tudok szólni!”.)

Weissmahr Béla ezt az érvelési módot attól a hajdan virágzó, mára azonban már erősen letűnőben lévő irányzattól tanulta meg, amely a huszadik század keresztény (és egyesek szerint — ám ez korántsem mindig evidens — „tomista”) filozófiájában a „transzcendentális módszer” követte, s amely épp e módszerrel élt a metafizika kiépítése során. Weissmahr Béla ennek az irányzatnak elismert, s mindenekelőtt Hegel által inspirált alakjai közé tartozott.

És itt van az a második pont, ahol a mű „fortélyosságával” találkozunk. A Szerző ugyanis *kezdetben még* nem a transzcendentális módszer említett irányzatához csatlakozik, hanem miután rámutat arra, hogy ez az érvelési mód miként volt jelen Szókratésztól Descartes-ig, inkább egy

ma is szélesebb körben ismert eszmecserének, a „végső megalapozás” körüli német vitának fonalát veszi föl. Itt először is bemutatja a végső megalapozást a retorzió érvével lehetségesnek tartó filozófusok álláspontjait² (48–56. o.), majd sorra veszi az ezeket ért kritikákat, s kimutatja, hogy ezek az érvelés félreértésén alapultak³ (61–70. o., ill. 75–86. o.). Weissmahr elegánsan és világosan száll szembe e nézetekkel, így válaszaiból megérthetjük, miért nevezte őt E. Coreth egy magyarul is olvasható könyvében (*Isten a filozófiai gondolkodásban*, Kairosz, 2004.) „a szisztematikus és spekulatív érvmegalapozás mesterének” (283. o.).

Az ellenvetések elhárítása után pedig nagyjából a következő eredmény adódik: A filozófiának nem kell és nem is szabad lemondania a végső megalapozásról — fundamentális tudományként nem építhet pusztá axiómákra. A végső alapok bizonyítása azonban lehetetlen a „másból való levezetés” szokásos megalapozási technikájával (ez

² A végső megalapozást védelmezők legfontosabb alakja Karl-Otto Apel, az ellenzőké pedig Hans Albert. Fontos azonban rámutatni arra, hogy Apel szerint azok a végső alapok, amelyeket lehetetlen értelmesen megkérdőjelezni (ugyanis már e megkérdőjelezésben is építenénk rájuk, s így performatív ellentmondásba keverednénk), *nem* egy metafizikai dimenzióról tanúskodnak, hanem csak az érvelési szituáció mellőzhetetlen lehetőségi feltételeit képezik. (Például egy vitában föl *kell* tenni azt, hogy bizonyos kijelentések igazak, mások hamisak, hogy egyáltalán vannak szabályai az érvelésnek és elbírálásnak stb.) Az Apelhez (ha nem is minden ponton) csatlakozó szerzők közül W. Kuhlmann és V. Hösle érvei kerülnek említésre. Emellett kitér Weissmahr e 80-as években kibontakozó vitát megelőző, ám szintén a végső megalapozás mellett álló G. Isaye és R. Lauth munkáira, valamint az e vitán kívül álló, ám mégis a retorzió érvét alkalmazó híres amerikai filozófusra, Th. Nagelre.

³ Az érv jellemző félreértelmezései a következők: az érv „*argumentum ad hominem*”, „*reductio ad absurdum*”, ill. „*petitio principii*”. Félreértés továbbá, hogy a végső megalapozás kénytelen volna igénybe venni rajta kívül álló elemeket (pl. a klasszikus logika érvényességét), hogy nem mutatna rá többre, mint amit kénytelenek vagyunk *feltételezni*, vagy hogy (a halmazelméleti antinómiák egy eseteként) kiküszöbölhető volna Russell azon követelményével, miszerint a nyelvi közlés nem vonatkozhat önmagára. Szóba kerül végül Gadamer és Heidegger sokat idézett, ám inkább retorikával való megbélyegzést, semmint érveket felvonultató nézete is, miszerint az ilyen érvelés egy terméketlen „lerohanási kísérlet” („Überrumpelungsversuch”).

esetben ugyanis a levezetett — mint ilyen — nem lenne végső alap): csak akkor lehetséges, ha vannak *önmagukat megalapozó* belátások (lásd 45–47. o.). Mik volnának ezek? Épp azoknak a tényezőknek fölismerései, amiknek tagadása performatív ellentmondásba ütközik, azaz magának a tagadásnak is építenie kell rájuk és igenelnie kell őket, mert minden tudatos tevékenység lehetőségi feltételét képezik. A metafizika így nem más, mint háttéri tudásunk szisztematikus kikutatása, egy egyébként homályos és nehezen kifejezhető alapréteg „előcsalogatása” annak „provokálása” (az öt tagadó nézetek) által (lásd 70–75. o.). Mikor e réteg (a performatív ellentmondásokban) megmutatkozik, elértük azt, amit a szakasz elején kerestünk: a szükségszerű és általános, ésszerűen nem tagadható alapigazságokat.

A Wirklichkeit des Geistes második („B”) szakasza., 87–167. o.

A második szakasz címe: „Az ember szellemi létmódja mint a metafizikai tudás alapja”. Mivel az előzőekben arra jutottunk, hogy vannak (a „performatív rétegből” származó) szükségszerű alapigazságok, az új kérdés az lesz, *mi* is közelebbről ez a közléseink háttérét alkotó „bázis”. Weissmahr B. első lépése (88–102. o.) az, hogy az igazság meglétének tagadhatatlansága miatt megmagyarázza, miként lehetséges a megismerő és a megismert bizonyos *azonosságát* feltételező igazság? Alapos és nem éppen egyszerű fejtegetéseivel kimutatja, hogy megkérdőjelezhetetlen igazságaink nem eredhetnek az (érzékszerveinkhez mérten relatív) érzékelésből, s éppígy nem gyökerezhetnek az igen gyakran téves megállapításokat megfogalmazó kifejezett nézeteinkben, hanem éppen abban a mélyebb, létezésünkkel összeszővődött bizonyosság-rétegben honolnak, amely a retorzióval kerül felszínre. Ez az a pont, ahol tudásunk tökéletesen, bár kifejezetlen formában azonosságban áll a létezéssel, vagyis „megfelel” a valóságnak, igaz. Hogyan lehetne pontosabban fölmutatni ezt a titokzatos réteget? Az út itt „*ad interiora*”, az „én” világának elemzése felé fordul — ami, mint kiderül majd, egyszersmind „*ad superiora*”, a végső valóság felé is vezet.

A mű e legnehezebb része és kétségtelen csúcspontja (102–135.o.) egy olyan terület felé tör, amely kívül esik azon, ami számunkra tárgyként, illetve „objektumként” adódhat. Persze az egész világ, sőt részben a

saját „én” is tárgyai lehetnek megismerésünknek — ez utóbbi azonban nem maradéktalanul. Hisz az, *aki* a megismerésben valamit tárggyá tesz, *aki* valamit figyel, minden megismerésben a megfigyelő, nem pedig a megfigyelt oldalára esik: eredendően kivonja magát a tárgyi világból. Ezt szokás „transzcendentális ego”-nak nevezni, s kétségtelen, hogy minden megismerés lehetőségi feltételét alkotja. Bár az „én” ezen objektíválhatatlan rétege nem tárgy, valamiképpen jelen kell lennie magának, másként eltűnne a megismerés *alanya*. Miféle jelenlét ez, illetve mi található ebben a jelenlétben? A Szerző fokozatosan (és itt nem bemutatható módon) a következőket hozza felszínre:

Transzcendentális tapasztalatként, illetve implicit (a tárgymegismerés háttérében maradó) *intellektuális szemléletként* adódik itt számunkra tárgy és tudás, illetve azonosság és különbözőség egybeesése, hiszen énünk tárgyasítható és nem tárgyasítható aspektusa mégsem két dolog („két én”), hanem különbözőségükben azonosak. Továbbá: megismerésünkben önmagunkat szubjektumként (önmagára-vonatkozóként) és szubsztanciaként (önállóként, függetlenként) is átéljük. E két jegy mindegyike valami abszolútra, nem-viszonylagosra utal, ezért itt táruul föl a feltétlen dimenziója is, melynek „bennünk-léte” megismerésünk objektivitásának is záloga. Ezenkívül itt, „önmagunknál” szerzünk egy olyan tapasztalatot arról, mit jelent lenni (és még: mi a gondolkodás, akarás, múlás, egység, sokféleség, máslet stb.), ami nem lehet hamis, mert a tudás és tárgya itt magától egybeesik. Vagyis e rétegben „közvetlenül” tudunk arról, ami túlmegy a pusztán szubjektíven, mert mindent magában foglal és minden csak az ő egyik módozata: a *létről*.

Így a keresett végső alapokat, a „metafizikai dimenziót”, a szellem, azaz a *feltétlen „szféráját”* megtaláltuk *magunkban*, egy háttéri, csak töredékesen tárggyá tehető, ám szigorúan bizonyos formában. A további fejtegetések célja pedig az, hogy belássuk: ez nem pusztán egy terület a tárgyi-világi létezés *mellett*, hanem ennek is alapját képezi, s így a valóság végső fokon szellemi természetű. E tézis igazolása az a gondolatmenet, melyben világossá válik, hogy a szubjektumszerű létezés nem vezethető le az objektumszerűből, fordítva azonban igen. Ennek részleteire nem térhetünk ki, csak annyit jelezhetünk, hogy a „puszta tárgyaknál” is el kell fogadnunk egy kezdetleges önállóságot és önmagára-vonatkozást (a mástól való elkülönülés miatt), vagyis épp egy „embrionális” szellemi léteezést.

Ezzel azonban még nem ér véget a második szakasz. Egy külön vizsgálódás (135–145. o.) szól az ében megtalált feltétlen alap, a „lét” fogalmi tartalmáról, s mivel ebben kiderül az (is), hogy e mindent meghatározó „elv” a valóságot (szellemi) egységgé teszi a különbözőségben, egy másik vizsgálódásban az azonosság-elv (különböző filozófusokra támaszkodó) elemzése felé fordul (146–155. o.). Itt végképp világossá válik, hogy a valóság egészének „ontológiai” síkján azonosság és különbözőség átjárja egymást, ezért a metafizika megköveteli az „ész” dialektikus beszédmódját.

Bár a főnti fejtegetések látszólag inkább Fichte és Schelling szellemét idézték, a második szakasz mégis azzal zárul, hogy a retorzív érvelésre visszatekintve Weissmahr a hegeli dialektikával von párhuzamot (159–167. o.). Elemzése centrumában Hegel két híres gondolata áll: az, hogy „minden dolog önmagában ellentmondásos”, valamint az, mely a fogalmak „mozgását” állítja. Mint láttuk, a retorzív érveléssel is „mozgásba lendülnek”, illetve benső ellentmondásba jutnak kifejezett nézeteink, mert szembesítjük őket a fölállításukhoz szükséges (transzcendentális-ontológiai) feltételekkel. Weissmahr megmutatja, hogy az általa követett módszer lényegében azonos a hegeli dialektikával — ami azon kevesek számára, akik jól ismerik Hegel *Fenomenológiáját* és *Logikáját*, érdekes és megvilágító lehet.

Míg tehát az első szakaszban a szükségszerű igazságok megalapozásának módjáról olvastunk, a másodikban a valóság egészéről és/mint a szellemről bizonyosodhattunk meg. E második részben Weissmahr Béla már nyíltan vállalja a transzcendentális „neotomizmus” és az objektív idealizmus örökségét. Álláspontját transzcendentál-filozófiának nevezi, mely azonban Kanttal ellentétben egy metafizikai a priorihoz, a *léthez* jut el (itt különösen szembetűnő az említett transzcendentális „neotomizmus” képviselése). Ugyanakkor nyelvelvezésnek is tartható gondolatmenete, mely azonban az analitikus filozófiával ellentétben nemcsak a kifejezetten, de a performatívan közöltet is elemzi (a merev azonosságfogalom feloldása mellett e közlési réteg figyelembevételével az, mely szerinte magasabb szintre emelhetné az analitikusok gondolkodását). Ami pedig a végső megalapozást illeti, az eredmény az, hogy az én-tudatban föllelt metafizikai a priori teszi ezt lehetővé.

E befejező, rövidebb szakaszcól mi is csak igen vázlatosan emlékezhünk meg. Témája kizárólag az emberi személy halhatatlanságának bizonyítása. A Szerző maga is látta, hogy erre elvileg már nem volna szükség, mert az én elemzésekor fölmutatott szubsztancialitásban, szubjektumszerű létmódban és feltétlenségben mindez már benne foglaltatik (169–170. o.). A téma egzisztenciális fontossága miatt azonban úgy vélte, részletesen és ebben az értelemben is ki kell térnie arra, hogy a szellem „valóságos”. Fejtegetése első lépése a „pszichikait” a „fizikaira” visszavezetni óhajtó redukcionizmus elvi lehetetlenségének (H. Jonasra támaszkodó) kimutatása (174–178. o.). Ezután egy hosszabb (és sok mindent a „*Filozófiai istentanból* kölcsönző) szövegrész az igaz és hamis közti különbséget ismerő racionális gondolkodáson, a jót és rosszat egymástól elválasztó erkölcsi tudaton, valamint a felelős döntésen mutatja meg azt, hogy szubjektívitasunkban bensőleg jelen van valami, ami *feltétlen*, azaz önmaga alapján álló és másnak nem alávetett, s így a mulandóság körén kívül fekszik (178–188. o.). A harmadik lépés test és „lélek” viszonyának (egyébként divatos) problémáját tárgyalja, s rámutat arra, hogy e téren mindaddig nem látnak majd tisztán, míg meg nem tanulják e „két” tagot az ész dialektikus azonosságfogalma szerint, vagyis mint „azonosakat a különbözőségben” szemlélni (190–197. o.). Végül az utolsó két oldal (igen merészen) arra vállalkozik, hogy elmondja azt, amit filozófus felelősséggel állíthat a „halál utáni létezésről” — Szókratészre emlékezve kimondhatjuk, hogy a mű e zárása a legméltóbb mód arra, ahogyan egy filozófus a földi élettől búcsút vehet.

Zárásként hadd mondjam el, mi az, amit a mű harmadik (jobb szót nem találok) „fortélyának” tartok. Arról van szó, hogy ezt az igen sűrű szövésű, végig kényszerítő érveléssel operáló könyvet — ez a második szakaszból világosan kitűnik — valójában egy *misztikus* írta; hisz szerinte a teljes metafizikai igazságot csak egy fogalmakon túli megismerésben, a „kontempláció” által feltáruuló belső „én-tudatban” birtokoljuk. Aligha kétséges, hogy a mű e belátásai abból a benső tapasztalásból származnak, amit a jezsuita szerző magas fokon gyakorolt.

Weissmahr Béla utolsó művét merész, a legvégső kérdések felé előrenyomuló és szigorú érveléssel alátámasztott *filozófiai remekműnek* tartom. Ha a filozófia művelői (sok ókori gondolkodóhoz hasonlóan) ma is ismernék a mélyebb értelemben vett „szemlélődő életet”, e könyv sokat adhatna nekik. Hiszen ez a könyv mindenképpen többet érdemel annál az átlagos reakciónál, amit már a 25 éves Hegel is leírt egyik, Schellingnek címzett levelében: „[...] akkor azt mondja: »Nos, ez valóban igaz«, aztán meg a fülére húzza a takarót, s reggelre kelvén megissza a kávéját és kitölti másoknak is, mintha mi sem történt volna”. (*Ifjúkori írások*, Bp., 1982, 44. o.)

E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

Boros Gábor, F. Szabó Gábor, Eszes Boldizsár, Tőzsér János, Varga Péter ELTE BTK Filozófiai Intézet, 1088 Budapest, Múzeum krt. 4/i. • *Schmal Dániel* Pázmány Péter KTE Bölcsészettudományi Kar, 2087 Piliscsaba • *Szombath Attila* Károli Gáspár Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 1088 Budapest, Reviczky u. 4. • *Tahin Gábor* 6440 Borota, Kossuth L. u.

CONTENTS

DÁNIEL SCHMALL: The language of Perceiving in the 17 th Century	1
PÉTER VARGA: Analytic Philosophy and Phenomenology. The Common Not-Being Subject	21
BOLDIZSÁR ESZES—JÁNOS TÖZSÉR: What is and what is not Analytic Philosophy?	75
ISTVÁN FARAGÓ-SZABÓ: Where should the Belgians stand? On the existential analysis	109

DOCUMENT

JOHANNES CATERUS' First Objections to the <i>Meditations</i> of Descartes (translated by Bálint Kékedi)	129
RENÉ DESCARTES The Answers of Descartes to Caterus (translated by Bálint Kékedi)	143
Logos, propability and persuasion (translated by Gábor Tahin)	159

REVIEW

ATTILA SZOMBATH: Béla Weismahr, <i>Die Wirklichkeit des Geistes</i>	189
---	-----

DOKUMENTUM

JOHANNES CATERUS: Az első ellenvetések. Descartes Elmélkedések az első filozófiáról c. művével kapcsolatban (Kékedi Bálint fordítása)	129
RENÉ DESCARTES: A szerző válaszai az első ellenvetésekre (Kékedi Bálint fordítása)	143
Logosz, valószínűség és meggyőzés. Gorgiasz, Heléna dicsérete és Palamedész védőbeszéde (Tahin Gábor fordítása)	159

SZEMLE

SZOMBATH ATTILA: Weissmahr Béla: „Die Wirklichkeit des Geistes” című művéről	189
--	-----

Es szám ára: 540,- Ft.
Előfizetés egy évre: 1 080,- Ft

ISSN 0025-0090

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizetésben terjeszti a Magyar Posta Rt. Hírlap Üzletága (1089 Budapest, Orczy tér 1). Előfizethető valamennyi postán és a kézbesítőknél. E-mailen a hirlapelofizetes@posta.hu címen, valamint a 303-3440 fax számon. További információ a 06-80-444-444. Példányonként megvásárolható a *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 3185-881) könyvesboltban, az *Írók Könyvesboltjában* (Budapest, 1061 Andrássy út 45.) és az *Atlantisz* (1052 Budapest, Piarista köz 1.) könyvesboltban.

Az előfizetési díj egy évre: 1 080,- Ft

Egy szám ára: 270,- Ft

Külföldön terjeszti a Jóbarát '92 Bt
(H-1277 Budapest, Pf. 80)

és a Kiadó (aron@ludens.elte.hu).

A kéziratokat két példányban (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkhöz eljuttatni, lehetőség szerint számítógépes lemezen, tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.

P25591

Ph

2008 JUN 16



Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

ÖTVENEGYEDIK
ÉVFOLYAM

3-4. SZÁM

2007/3-4.

BROZSEK KIADÓ
ÁRON KIADÓ

A tartalomból:

DR. KLOPPER ERVIN
Egy evolucionista jezsuita

BARTÓK IMRE
Isten halott: Hegel vallás-
filozófiájáról

BRENDEL MÁTYÁS
A hiányzó keretrendszer

MOLNÁR CSILLA
Női, férfi az esztétikáról való
beszédben, tapasztalatban

ÚJVÁRI MÁRTA
A nyalábelmélet
és a Leibniz-elv

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ
STEIGER KORNÉL

SZERKESZTŐK
ÁRON LÁSZLÓ, GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő), KENDEFFY GÁBOR

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:
ALMÁSI MIKLÓS (elnök), CSEJTEI DEZSŐ, CSIZMADIA SÁNDOR, FEHÉR MÁRTA,
MARÓTH MIKLÓS, MÁTÉ ANDRÁS, MUNKÁCSY GYULA, NYÍRI KRISTÓF, RÓZSA
ERZSÉBET, RUZSA IMRE (tiszteletbeli tag), SZIKLAI LÁSZLÓ,
TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS, WEISS JÁNOS

2007/3-4 TARTALOM

DR. KLOPPER ERVIN : Egy evolucionista jezsuita	20
BARTÓK IMRE: Isten halott. Hegel vallásfilozófiájáról	27
BRENDEL MÁTYÁS: A hiányzó keretrendszer — Carnap, Irzik, Friedman és a tudomány racionalitása	31.
MOLNÁR CSILLA: Női, férfi az esztétikáról való beszédben és tapasztalatban	34
ÚJVÁRI MÁRTA: A nyalábelmélet és a Leibniz elv	35.

A szám elkészítésében részt vettek:
BROZSEK ÉVA (szervezés),
SÜLE JÓZSEFNÉ (adminisztratív feladatok),
VILLAX ELLA (műszaki szerkesztő), SZÁNTÓ ÉVA (korrektor),
A kiadvány megjelentetését az MTA Könyv- és Folyóirat Bizottsága
támogatta.

EGY EVOLUCIONISTA JEZSUITA

Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955)

Dr. KLOPPER ERVIN CSc.

ÖSSZEFOGLALÁS

Teilhard élete. Mi az evolúció? Entrópia és negentrópia az Univerzumban. Biológiai és kozmológiai megközelítés. Teilhard és Tipler Ómega Pontja. Nagy Bumm és Nagy Reccs. Evolúció és komplexitás. Kreacionizmus az evolúció ellen. Neokreacionizmus korunkban. A kreacionizmus egy új ötlete, az Értelmes Tervezés. Mindenható Isten; a Nagy Tervező és Teremtő. A természettörvények és a csodák. Az Élet eredetének kérdései. Mit mond a termodinamika? Darwin perbefogva; majomperek az USA-ban. Emberközpontú elvek. Gyenge és erős antropikus elvek és a Világegyetem „finomhangolása”. Hogyan alakulhatott ki bármilyen rend a kezdeti káoszból? Tipler végső antropikus elve. Örök Élet a Világegyetemben. Megváltoztak-e a természeti állandók a Nagy Ősrobbanás óta? A kozmológia inflációs elmélete. „Creation ex nihilo” (teremtés a semmiből)? A finomhangolás lehetséges értelmezései. Csak egyetlen Világegyetem létezik? Multiverzum-modell (sok világ értelmezés) és párhuzamos Világegyetek. Sötét anyag és sötét energia. A Metagalaxis különböző modelljei. Egy összetettebb létező felülmúlhat-e egy fejlettebbet? Tudat és komplexitás. Van célja a fejlődésnek? Kardasev elmélete a szupercivilizációról. Mit jelent a társ-Teremtő? Dinamikus Világegyetem. Fixista szemlélet. Konvergencia, divergencia és emergencia. Egyéni és kollektív tudat. Hit és tudomány. Teilhard a vallás és a természettudományok között állt, mint „uomo

universale" (univerzális ember). A tudás és a zsidó kabbala. Egyedül vagyunk a Világegyetemben? Földön kívüli értelem kutatása (OSMA, CETI, SETI). Pánspermia elmélet. Exobolygók kutatása. Mit jelent a „ kozmikus csend? ” A modern ember „ Örült Majom ”? Mi történhet egy hosszú életű értelmes társadalommal? Teilhard a konkordizmus ellen, és kemény kritikák Teilhard ellen. Mit mondtak az ókori és újkori filozófusok és tudósok?

BEVEZETÉS

Mottó:

„Mélységes mély a Múltnak kútja. Ne mondjuk inkább feneketlennek?”

[Thomas Mann]

„Egy mély igazság ellentéte egy másik mély igazság is lehet”

[Niels Bohr]

„Cogito ergo credo” (Gondolkodom, tehát hiszek)

„A fejlődés ellen nincs gyógymód” [Neumann János]

„Mindig a Természetnek van igaza”

[Budó Ágoston]

„A fizikus nem más, mint egy csomó atom,

amelyik önmagán gondolkodik”

„A Tudós hisz, a Hívó tud”

[Benedek István]

„A tudós nem úgy él, mintha vallásos volna, mégis az”

[Kerényi Károly]

„Lehet, hogy van Isten, lehet, hogy nincs, de úgy jó élni, mintha lenne” ...

A semmiből lett a világ — Isten elrendelése szerint... Ha tökéletes

rend uralkodna a világban, akkor nem történne semmi...

Múltunk megmutatja a jövőt”

[Hioszi Tatiosz]

„... a nagy Kozmosz virágozik ki bennünk”

[Pierre Teilhard de Chardin]

Talán túlzás nélkül állítható, hogy Pierre Teilhard de Chardint megelőzően senki sem határozta meg pontosabban az Ember helyét és szerepét az Univerzumban. Helyünkről ma már többet tudunk, mint Ő, de

szerepünkről, jelentőségünkről aligha. Ezek tükrében az a szellemi örökség, amelyet a gondolkodás történetének ez a rendkívüli személyisége hagyott ránk, nem veszített aktualitásából a halála óta eltelt több mint fél évszázad alatt sem.

Pierre Teilhard de Chardin a XX. század egyik legeredetibb teológusa volt, aki az evolúció gondolatát igyekezett szervesen beépíteni egy Krisztus-központú, keresztény világnézetbe. Hatása érezhető volt a XXIII. János (Angelo Giuseppe Roncalli, 1881–1963) pápa által összehívott II. Vatikáni Zsinat (1962–65) dokumentumaiban is. Felismerte és hirdette, hogy a keresztényeknek nem kell félniük a tudományos haladástól, és szembe kell nézniük az ateizmusba hajló szekularizmus kihívásaival. Azt vallotta, hogy elengedhetetlen a kereszténység és a modern kultúra párbeszéde. II. János Pál (Karol Wojtyła, 1920–2005) pápa is hangoztatta (pl. „Fides et ratio” [Hit és ész] kezdetű enciklikájában), hogy: „... meg kell találnunk a hit és az ész, a teológia és a tudomány / filozófia harmóniáját.” Lényegében a „duplex veritas”, a kettős igazság talaján állt, amely megkülönbözteti a hitet és a racionális, megismerő tudást, de ezek nem zárják ki egymást.

Teilhard a hagyományos kereszténység lelkeségét mutatta be, de azt új távlatba — a fejlődő Világegyetem kozmikus látomásának összefüggésébe — helyezte. Teilhard — abban az időben, amikor az egyház felső vezetése megróttá és elhallgattatta — nem lázadt fel, nem hagyta el sem a rendet, sem az egyházat. Valódi értelemben vett *Homo religiosus* (vallásos ember) volt, aki türelmesen megvárta, hogy az általa meglátott és felismert igazság végül győzedelmeskedjen.

Akik személyesen ismerték, elismeréssel nyilatkoztak kedvességéről, emberségéről, türelmességéről, példaszerű magatartásáról és keresztény humanizmusáról. Ugyanakkor ortodox katolikusságához nem férhet kétség, ha elolvassuk például a „Mise a Világ fölött” c. gyönyörű esszéjét, amely valójában imádság. Személye a pap és a kutató egységének kivételes megtestesítője volt.

TEILHARD ÉLETE

Mottó:

*„Az Isten itt állt a hátam mögött,
s én megkerültem érte a világot”*

[József Attila]

*„Azt kérded, van-e Isten? — Ha hiszed van,
ha nem hiszed nincs”*



Marie-Joseph Pierre Teilhard de Chardin
(1881–1955)

Marie-Joseph Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) jezsuita szerzetes, teológus, geológus, paleontológus és filozófus, a „Pekingi Előember” egyik feltárója. 1881. május elsején született a franciaországi Orcines és Clermont-Ferrand közti Sarcenat-ban (Auvergne, Puy-de-Dôme, Közép-Franciaország), egy népes, katolikus család negyedik gyermekeként. Apja amatőr természetbúvár, ásvány-, rovar- és növénygyűjtő volt.

11 éves korában írták be a Villefranche-sur-Saône-ben lévő Notre-Dame de Mongré jezsuita kollégiumba, ahol matematikai és filozófiai alapképzést kapott. 1899-ben lépett be az Aix-en-Provence-i Jézus Társaságba (jeszuita rend), ahol elkezdte filozófiai, teológiai és szellemi karrierjét. 1901-től az angliai Jersey-ben folytatta tanulmányait, 1902-ben Caen-ben irodalmi képesítést szerzett. 1905–1908 között Egyiptomban, a kairói Szent Család jezsuita kollégiumban fizikát és kémiát tanult.

1908–1912 között Hastings-ban (Sussex, UK) teológiát hallgatott. Itt szintetizálta tudományos, filozófiai és teológiai ismereteit az evolúcióval kapcsolatban. 1911 augusztusában — 30 évesen — szentelték pappá, 1918-ban tett ünnepélyes fogadalmat. 1912–14 között a párizsi Musée National d'Histoire Naturelle paleontológiai laboratóriumában dolgozott, majd a Paleontológiai Intézetben humán paleontológiát tanult; 1913-ban több feltárásban is részt vett. 1915 januárjától az első világháború végéig frontszolgálatot teljesített, mint szanitéc tizedes Yprestől Verdun-ig. Bátorsága elismeréseként megkapta a Médaille Militaire-t, és később a Becsületrend lovagjává avatták. Naplójában, majd könyvében ezt írta: „... a háború találkozás volt az Abszolúttal.. Rendszerének szinte minden eleme a lövészárkokban kristályosodott ki. 1916-ban és 1919-ben két esszékötetet publikált, a Sorbonne-on geológiát, botanikát és zoológiát hallgatott. Licenciátust 1920-ban a Sorbonne-on szerzett. 1920-tól — rövid ideig — a párizsi Institut Catholique-on geológiát tanított. Doktorátusát 1922-ben Marcellin Boulenál szerezte meg (aki a neander-völgyi ősember kutatója volt), majd ezután 1922-ben a Sorbonne professzora lett.

Ettől kezdve a száműzetés hosszú évei következtek. 1923-ban Kínába utazott, mint misszionárius és paleontológus, és ott dolgozott mintegy 20 évig, a második világháború végéig (Tientsin, Peking). Őt kutató expedíciót szervezett és elkészítette Kína első, teljes geológiai térképét. 1926–27-ben Kelet-Mongóliában járt. 1929-ben Peking közelében

(Zhoukoudian körzetében) részt vett a *Pekingi Előember* (*Homo Erectus Pekinensis*, más néven *Sinanthropus pekinensis*) feltárásában. Ezeket az éveket hosszabb-rövidebb (a második világháború után öt éves) párizsi tartózkodás szakította meg. A Katolikus Egyetem kötelékében dolgozott, több írása jelent meg.

* * *

Mottó:

*„Mi a különbség a Pekingben talált emberi csontváz
és a mellette fekvő agyagedény között?
— Semmi; mindkettő egy kínai váza”*

Az első kőeszközöket *Johann Gunnar Andersson* svéd tudós 1921-ben, az első koponyadarabokat *Pei Wenz-hong* kínai régész 1929-ben találta meg a Pekingtől 48 kilométerre délnyugatra lévő Csukuti-barlangban, a helyiek által Sárkánycsont-dombnak (*Longgu*) nevezett helyen. A további kutatások során még öt teljes koponya, és több egyedről származó csontmaradvány, valamint több száz kőeszköz került elő. A Pekingi Előember ismerte és használta a tüzet, és a kőszerszámokat. A koponyák — antropológiailag — hasonlítottak a mai emberéhez, ám állkapcsuk feltűnően erős volt. Az egész világon szertefutott a hír, hogy megtalálták a „hiányzó láncszem”-et (*Missing Link*) az ember és a majom között, amely *Charles Darwin* (1809–1882) — heves indulatokat kiváltó — fejlődésmélettét teljes egészében alátámasztotta. A leletek korát először 200 ezer évre becsülték; ma már tudjuk, hogy régebbiek, kb. 410–430 ezer évesek. Az is kiderült, hogy ezek nem a hiányzó láncszem maradványai. Sajnos az 1937-ben kezdődött — Kína ellen indított — japán háború idején a pekingi ember koponyája elveszett, és holléte máig ismeretlen.

Teilhard — eredeti szakképzettsége szerint — geológus volt, de érdekelte a paleontológia is, és mindkét területen jelentős tudományos eredményeket tudhatott magáénak. Elkötelezett kutató volt. Több fontos kelet-ázsiai (Mongólia, Kína, Jáva, Burma) és afrikai (Francia-Szomália, Harrar, Dél-Afrika) expedícióban vett részt. Mandzsúriai utazása után

Teilhard csatlakozott az Amerikai Természettudományi Múzeum által szervezett közép-ázsiai és Góbi sivatagi expedícióhoz, részt vett a „Sárga Túrán”-n, és több dél-kínai expedícióban (Jang-ce, Szecsuan, 1934). Dolgozott, mint paleontológus keleten, délkeleten és több más helyen Ázsiában. 1927–28 között Párizsban élt; utazásokat tett Belgiumban (Leuven), majd Szomáli-parton (Dzsibuti). 1930–31-ben Franciaországban és az Egyesült Államokban élt. 1935-ben részt vett az észak-és közép-indiai Yale-Cambridge geológiai expedícióban. Rövid jávai tartózkodása után, 1937-ben ismét az USA-ba utazott.

Korának számos kiváló kutatójával állt intenzív kapcsolatban. Tudományos közleményeinek száma meghaladja a 150-et, általánosabb jellegű írásaié megközelíti a 200-at. Munkáinak szaktudományos értékét jelzi, hogy az Académie des Sciences (Institut de France) levelező tagjává választotta, a Sorbonne pedig tanszéket ajánlott fel neki; ez utóbbi elfoglalására azonban egyházi feletteseitől nem kapott engedélyt. A humán paleontológia terén elért eredményeiért elnyerte a Villanova University (PA, USA) által alapított Mendel Medált. A *New York Times* 1937 márciusában azt írta, hogy „Teilhard egy olyan jezsuita, aki hisz abban, hogy az ember a majomtól származik”. Elnyerte a bostoni Katolikus Egyetem *doctor honoris causa* kitüntetését. Élete végén már erősen kínoztta a malária. 1955. április 10-én, húsvét vasárnap New Yorkban halt meg; nyolc nappal korábban, mint *Albert Einstein* és négy hónappal korábban, mint *Thomas Mann*, a XX. század másik két szellemóriása. A St. Andrews-on-Hudson jezsuita szemináriumban hamvasztották el, amely a New York-i Hyde Park területén — a Hudson folyó közelében — található. Halála előtt néhány nappal mondta: „*Ha életemben nem voltam rossz, Isten talán kegyes lesz, és megengedi nekem, hogy húsvét vasárnapján haljak meg*”. Születésének és halálának dátuma jelkép is lehetne.

Teilhard pap volt, de lelkipásztori munkát gyakorlatilag nem végzett. Nem volt misszionárius, hivatásszerűen nem térített, nem volt megszállott apologéta. Élete példájával tanított. Fájt neki, hogy egyháza *életfogytiglani szilenciumra* ítélte, és egyetlen nagyobb munkáját sem publikálhatta; belenyugvással vette tudomásul, és Isten akaratának tartotta. „*Nem hagyhatom el isteni miliőmet*” mondta arra a kérdésre, hogy nem akar-e kilépni a jezsuita rendből.

Teilhard a Jelen vizsgálta, nem szem elől tévesztve a megváltoztathatatlan Múltat, és megcélozva az alakítható, reményteljes Jövőt. Világosan érzékeltette, hogy az Individuum egy közösségnek, az Emberiségnek része, alkotóeleme. Szereplői vagyunk egy Nagy Kalandnak, és közös erőfeszítéssel úrrá lehetünk a bajokon, nehézségeken; elkerülhetjük kollektív kudarcunkat.

Teilhard de Chardin filozófiája *optimista*. Szerinte a Jövőt mi formáljuk. A haladás visszafordíthatatlan, és közösen alakítjuk az *Opus Humanum*-ot, az Emberi Művet. Teilhard egyik legfontosabb tanítása, hogy Isten *cselekvővé* teszi az Embert, de *nem cselekszik helyette*. Istentől, az Ő kegyelmétől függve, az Ember *szabadon* tevékenykedik. Mindent Isten tesz, és mindent az Ember, de más-más síkon. Számára a *Tisztaság*, a *Hit* és a *Hűség* azok a kardinális elvek, amelyek képesek átalakítani, jobbra tenni a világot. Nem az *absztrakt* Emberiséget, hanem a *konkrét* Embert kell szeretnünk. Nem kell megrettenni, pesszimistává válni a földi világban tapasztalható bűntől és rossztól; a Világban az Abszolút Rossz és az Abszolút Jó között még számtalan — közbülső — fokozat létezik.

Teilhard — kora filozófusai közül — mindenkinél jobban megértette az *egyetemes fejlődés* elvét, és azt, hogy ez a fejlődés honnan ered és merre tart. Az Emberiség jövőjére kivetített extrapolációk a távoli múltban gyökereznek, arra épülnek. Teilhard az *evolúció* logikájára alapozott, a múlt tényeire, és mint sikeres paleontológus, nálánál jobban ezt a múltat kevesen ismerték. Fáradhatatlanul kutatta; hogyan alakult ki az Élet az Élettelenből, hogyan jelent meg az Ember, az Intelligencia. Elbűvölte a *hominizáció* (emberré válás) ténye. Úgy gondolta, hogy az Ember a Mindenség szerkezetének kulcsa, valamiféle kozmikus centrum, a történések indoka, eredménye és célja (teleológia). Az evolúciónak ebben az egyetemes folyamatában, a *kozmozogenezis*ben lépcsők vannak. Az egyik ilyen lépcső az Élet kialakulása, a *biogenezis*, a másik az Ember kialakulása, a *noogenezis*. Utóbbival gyökeresen új létező jelent meg az Univerzumban; az „*emberi jelenség*”. [2]

A megismerés óriási élmény, de a megismerő megismerése — ahogyan a Tudat megismeri önmagát — még ennél is nagyobb. „Az Ember nemcsak tud, hanem tudja is, hogy tud.”

Teilhard szerint a *hominizáció* az a folyamat, amelyben a Homo Sapiens az anyagi világ csúcsára került. Anyagba (testbe) zárt de onnét *kinőtt* szellemi létünk a beszédben, gondolkodásban, írásban, a filozófia és az összes tudomány létrehozásában *ontológiai* szükségletként Istenre mutat, hiszen Neki köszönhetjük szellemi létünket.

Az Ember *értelmes állat*. Az „*értelmes*” jelző jelentése ebben a kontextusban az, hogy az Ember felülmúlja a Kozmosz valamennyi — általunk jelenleg ismert — létezőjét. *Felülmúlja* a Természetet, ugyanakkor *azonos* vele. Mint *élőlény* szervesen illeszkedik az élő és élettelen Természetbe, a Kozmosz szülötte. Ennek az *azonosságnak* és ugyanakkor *különbségnek* bemutatása a *kozmológiai antropológia* egyik fontos feladata.

* * *

MI AZ EVOLÚCIÓ?

Mottó:

„Az Univerzumban az a legérthetetlenebb, hogy megérthető”

[Albert Einstein]

„Nem tudja azt senki fia, mitől nő az entrópia”

„*Natura non facit saltum*” (A természet nem csinál ugrásokat)

„*Only change is constant*” (Csak a változás állandó)

„*Varietas delectat*” (A változatosság gyönyörködtet)

„Papa, igaz, hogy a majomtól származunk?

— Lehet, hogy Te igen, de én nem!”

„Én a családfámat egészen addig a fáig tudom visszavezetni,
amelyikről az őszám leászott.”

„A Földön nincs értelmes élet; én is csak beugrottam”

„Azért alakult ki az emberiség, mert sokkal könnyebb
volt lejönni a fáról, mint fennmaradni”

*„Lejöttem a fáról, most már én is ember vagyok?
- kérdezte a hernyó”*

De vajon mi is valójában az evolúció? A nehéz kérdésre néhány lehetséges válasz:

— *rendezetlen állapotból a rendezett állapotba, a struktúrátlan vagy primitív struktúráktól a bonyolultabbak felé vezető folyamat; vagyis az entrópia csökkenése, az ún. negentrópia (negatív entrópia) növekedése. Megjegyzendő, hogy az entrópia csak környezetétől termodinamikailag izolált rendszerben értelmezhető. A Világegyetem nem ilyen, hiszen nem beszélhetünk környezetéről (lásd alább),*

— *egy termodinamikailag zárt rendszer össz-entrópiája vagy állandó, vagy növekszik, amely megengedi, hogy a zárt rendszer bizonyos, lokális téridő-tartományaiban ugyanakkor csökkenjen az entrópia. Utóbbi helyeken a struktúrák bonyolódnak, információ-növekedés következik be, ugyanakkor azonban más helyeken növekedni kell az entrópiának; a struktúrák felbomlásának kell bekövetkeznie,*

— *filozófiai értelemben az Univerzum nem zárt rendszer, tehát nem beszélhetünk az entrópiájáról. Fizikai értelemben Metagalaxisunk térben és időben (négyes téridőben) valószínűleg nyílt; ha így van, akkor végtelen idő alatt végtelen méretűre fog tágulni (lásd később),*

— *biológiai értelemben az evolúció (fejlődés vagy visszafejlődés) egy populáció génkészletének változása az időben. Az egyed nem evolválódik; megtartja génjeit egész életében. Az evolúció folyamán az eltérő genotípusú egyedek aránya változik, de az egyes organizmusok nem,*

— *az evolúciós folyamat lényege nem az, hogy „az élőlény alkalmazkodik”, hanem az, hogy „a kevésbé alkalmas elpusztul”,*

— *Teilhard szerint a fejlődés nem más, mint az egységesülő fizikai és szellemi valóság időbeli és térbeli alakulása a legelső, kezdeti ősatomtól az Ómega-Pontba éréig. Teilhard definiálta — és műveiben sokszor szerepeltette — az Ómega-Pontot, mint az Univerzum fejlődésének beteljesülését és végpontját. Így írt: „Az ember, hogy elkerülje az összeegyeztethetetlen eltűnés veszélyét, egy átgondolt aktivitás mechanizmusával egyre hatalmasabb és maradandóbb alanyba próbálja behelyezni a tettei folytán elért eredmények összesítő elvét: Civilizáció, Emberiség, Föld Szelleme... a Világegyetem szövetének valódi, elpusztíthatatlan atomjait alkotó gondolatszemcsékből kiindulva, meghatározott eredőjű Világegyetem épül szüntelenül a fejünk felett — ellenkező irányban az elenyésző anyaggal; olyan Világegyetem, amely nem mechanikus energiát sűrít és raktároz el, hanem Személyeket,”*

— mai ismereteink szerint a *Metagalaxis* a *Big Bang* után 10^{-43} másodperccel egy 10^{-35} m méretű, 10^{120} J/m³ energiasűrűségű és 10^{32} K hőmérsékletű térből alakult ki, amely 13,7 milliárd év elteltével — mára — egy $13,7 \times 10^9$ fényév sugarú, 10^{-6} J/m³ energiasűrűségű, 2,726 K hőmérsékletű gömbbé tágult és hűlt. Természetesen ez a folyamat — az einsteini általános relativitáselmélet szerint — a *négyes téridőben* történt; tér, anyag, mozgás és idő elválaszthatatlanok; az anyag mindig kitölti az aktuálisan rendelkezésére álló teret. A tömegek *meggörbítik* maguk körül a négydimenziós téridőt, és ebben a görbült Minkowski téridő-kontinuumban a tömegek *tehetetlenségi pályán* mozognak,

— a forгатókönyvet ma így képzeljük el: a *Big Bang* után 10^{-4} másodperccel annihilálódott (szétsugárzódott) a *barionok*, 1 másodperc után a *leptonok* szinte egésze; a mai — nyugalmi tömeggel rendelkező — anyag csak a *maradék*. 3×10^5 év múlva a Kozmosz hőmérséklete 3000 K alá csökkent, így létre tudtak jönni az első *atomok*, kb. félmilliárd év múlva világítani kezdtek az első *csillagok*, 6 milliárd évvel ezelőtt a *Nap*. 4,5 milliárd éve kialakult a *Föld*, amelyen 3,5 milliárd éve megjelent az *Élet*, 150–200 ezer évvel ezelőtt pedig az *Ember*, a *Homo Sapiens*, és vele együtt a *Tudat*. [57] A *Big Bang*ot — esetleg — *teológiai* szempontból nevezhetjük a *Teremtés* pillanatának, *Alfa-pontnak*. Ez utóbbival azonban Teilhard nem foglalkozott, mivel még nem ismerte a *kozmozgenezis* fenti útját,

— meg kell jegyeznünk, hogy Einstein téregyenleteit vizsgálva a *táguló világmodell*t már 1922-ben felvázolta Alekszandr A. Fridman (1888–1925) orosz meteorológus, fizikus és matematikus. George Henri Lemaitre (1894–1966) belga katolikus abbé és kozmológus 1927-ben — feloldva az ún. Olbers-paradoxont — megjósolta az *ősrobbanást* és a Világegyetem tágulását. Megállapításait akkor csak kevesen fogadták el, amelyben szerepe lehetett annak is, hogy pap volt. Lemaitre 1951-ben elméletéért XII. Pius pápától áldásban részesült. A galaxisok távolodását 1929-ben Edwin P. Hubble (1889–1953) amerikai csillagász megfigyelésekkel támasztotta alá (extragalaxisok vöröseltolódása),

— megjegyzendő, hogy az „*ősrobbanás*” rossz szóhasználat; nem tekinthető valódi robbanásnak. Az Univerzum nagyléptékű skálán homogén és izotróp, *nincs középpontja*, ahonnan a feltételezett robbanás elindulhatott volna. Az *ősrobbanás nem robbant bele* egy már meglévő térbe, mert rajta *kívül* nem létezett sem tér, sem idő. Ezért célszerű az *ősrobbanás-elmélet* helyett a *standard modell* elnevezés használata,

— az általunk megfigyelt Világegyetem — ez a kb. 27 milliárd fényév átmérőjű térrész — azért is különleges, mert benne az anyagnak csak *elenyésző hányada szerveződött* azzá, amit tapasztalunk (a „*megfigyelt*

Világegyetem” a négydimenziós téridőben a megfigyelő által meghatározott „fénykúp” által kimetszett hiperfelület). [68] Külön figyelemre méltó, hogy olyan információ-feldolgozó rendszerek is ki tudtak alakulni az anyagból, mint pl. az élőlények idegrendszerei, és ami még érdekesebb, hogy az emberi agyak arra is képesek, hogy összedolgozzanak és ezen együttműködés révén talán eljuthassunk odáig is, hogy mi magunk állítsunk elő mesterséges idegrendszereket, amelyek — reményeink szerint — a meglévő Emberi Közösségért, közös létbiztonságunkért fognak dolgozni,

— Frank J. Tipler amerikai matematikus, fizikus, teológus és filozófus (Dept. of Mathematics, Tulane University, New Orleans, LA, USA) másként értelmezi az Ómega Pontot; szerinte az *Univerzum* zárt, az pedig, hogy az Értelmes Élet kitölti az egészet, mielőtt a tágulás megállna, és elkezdődne az összeomlás (Big Crunch = Nagy Reccs), nem pusztán lehetséges, de egyenesen szükségszerű. Tipler ezt nevezi az örökkévaló élet posztulátumának. „A Világegyetemnek rendelkeznie kell azokkal a sajátságokkal, amelyek lehetővé teszik, hogy az élet kifejlődjék benne történetének valamely szakaszában... Az Univerzum szükségképpen úgy van »berendezve«, hogy az intelligencia az örökkévalóságig fennmaradhasson benne... Az életnek be kell népesítenie, és ellenőrzése alatt kell tartania az egész Univerzumot... az Ómega Pont minden véges létezés beteljesülése...” — mondja Tipler, [23]

— Paul A. M. Dirac (1902–1984) angol Nobel-díjas (1933) fizikus sokkal korábban már így érvelt: „Az általam alkalmazott fellelések mellett... az Életnek soha nem kell eltűnnie. Nem szól döntő érv amellett, hogy véget kell érnie (bizonyos) feltételek esetén. Én azt részesítem előnyben, amely lehetővé teszi, hogy soha ne tűnjön el. Remélhetjük, hogy egyszer majd ezt a kérdést közvetlen megfigyelések alapján válaszolhatjuk meg”. Ebből a posztulátumból kiindulva következtetni tudunk a Világmindenség különböző fizikai jellemzőire is, ugyanis bizonyos paraméterek kizárnák, hogy teljesüljenek a Tipler által mindenképpen szükségesnek tartott feltételek. Ami pedig az Emberiség jövőjét illeti; ha (pozitív térgörbület esetén) valamikor elkezdődik egy összeroppanás, képesek leszünk kihasználni azt, hogy ez a folyamat *nem izotróp*, és így megfelelő mennyiségű energiára tudunk szert tenni. Az Univerzum *végző állapota* az Ómega Pont, ami egyszerre *Isten* és egy *fizikai entitás* (a dolgok tulajdonságainak összessége),

— az egyik értelmezés szerint az *evolúciós elmélet* arról szól, hogy az élővilág létrejötte és fejlődése *lehetséges* Teremtő nélkül is. Isten létét nem támasztja alá, nem is foglalkozik vele; *nem verifikálja* és *nem falszifikálja*. Annak (a vallásnak) kell inkább foglalkozni az evolúció-elmélettel, amelyik összhangban akar maradni a tudományos ismeretekkel. Úgy tűnik, hogy erre az egyetlen lehetősége az, ha az evolúció tényét *beépíti* az érvrendszerébe (pl.

Teilhard). Ilyen értelemben talán támaszt jelenthet egy *modern vallásértelmezésnek*,

— egy másik értelmezés szerint az *evolúció / információelmélet* nemhogy tagadja Isten létét, de éppen *alá is támaszt(hat)ja* azt. Sokan azonban úgy vélik, hogy az információelmélet és az evolúciós elmélet két külön diszciplína, ezért *helytelen evolúció / információelméletként „összemosni”* őket.

Az, hogy a bonyolódás fokozódása *velejárója* az evolúciós folyamatnak, nem jelenti azt, hogy az evolúció mindig, minden szakaszában a megelőzőnél bonyolultabb formákat teremtet. A bonyolódás *nem folytonos* folyamat. A kezdeti, replikálódó (DNS-kettőző) vegyületektől kiindulva — a földtörténet során — egyre összetettebb létformák jelentek meg (prokarióták [legegyszerűbb egysejtűek sejtmag nélkül, kb. 3,5–3 milliárd évesek] → eukarióták [sejtmaggal és egyéb specializált belső sejt-szervecskével rendelkezők, kb. 2 milliárd évesek] → primitív egysejtű organizmusok → primitív többsejtű organizmusok → puhatestűek → gerincesek → főemlősök → ember). Az evolúciós elmélet — szemben a kreacionizmussal — mindig nyitott a vitára, és *tesztelhető*. A tudományos világ képviselőinek elsöprő többsége az evolúciót *tényként* kezeli, az evolúciós elméletet pedig kellően *bizonyított*nak tekinti.

Gregory J. Chaitin (1946–) amerikai matematikus és komputer-tudós (IBM Thomas J. Watson Research Center, Yorktown Heights, New York, USA) szerint: „..... egy szerkezet komplexitását a létrehozását leíró utasítások lehető legrövidebb listájának hosszával jellemezhetjük”.

Daniel W. McShea (Duke University, Durham, NC, USA) amerikai biológus arra a következtetésre jutott, hogy a *komplexitás* az evolúció előrehaladtával *összességében* növekszik.

„Az embert megelőző formák emberré válása paleontológiailag ma már szinte kitapintható. A mögötte rejlő hajtó dinamika azonban továbbra is el van rejtve előlünk.” [21]

A hominizáció „*miért*”-jére irányuló filozófiai kérdések megválaszolása meghaladja a szaktudományok illetékességi körét. A szaktudósok leírják az emberré válást elősegítő okok, események szerencsés találkozását, de arra a kérdésre, hogy ez *miért* így történt, nem tudnak válaszolni. A természettudományoknak nincsenek eszközei — és

illetékességük sincs — Isten létének bizonyítására; csak az irányt tudják megmutatni, amerre Istent keressük.

Bár a hominizációt magyarázni próbáló filozófusnak nem szabad eltúloznia a *pszichikai* és az *értelmes minták* különbözőségét, de látnia kell, hogy a két forma közt van *lényeges különbség*, és így az utóbbi nem magyarázható meg minden további nélkül az előbbiből.

Teilhard szerint az evolúció (és így a hominizáció) folyamatában a *bonyolódással* együtt jár a *tudatnövekedés*. Ez a *bonyolódás / tudatnövekedés* (fr.: complexité / conscience) törvény jut érvényre: „... a maga módján az Anyag kezdetlől fogva a „komplexifikáció” nagy biológiai törvényének engedelmessé válik”. [2] Teilhard az evolúciót „ortogenezis”-nek, azaz „irányított összetetté válás”-nak nevezi.

R. Metzner viszont tagadja a Tudat evolúcióját, amikor így ír: „Az emberi faj kollektív amnéziában szenved. Mi, mint egy faj, elfelejtettünk valamit, amit őseink még tudtak és gyakoroltak... bizonyos hozzáállást és az érzékelés olyan módjait, amiben képesek vagyunk beleérezni és azonosulni az emberen kívüli élettel, amiben értékelni tudjuk a rejtélyeset, és alávetjük magunkat a természeti világ végtelen összetettségéből adódó kapcsolatoknak.”. [25]

Csaba György professor emeritus (SOTE, Budapest) szerint „... az emberi evolúció az utolsó 40 000 évben leállt. Ez idő alatt semmiféle olyan változás nem történt, ami ebből a szempontból értékelhető lenne. Természetesen ez csak a makroevolúcióra vonatkozik, mikroevolúciós változások vannak, például magasabbá vált a vérnyomásérték átlaga, vagy eltolódtak a biokémiai paraméterek stb.” [55]

* * *

KREACIONIZMUS VS. EVOLUCIONIZMUS

Mottó:

*„Isten, amikor az embert teremtette,
kissé túlbecsülte saját képességeit”*

[Oscar Wilde]

*„Istent soha nem tudtam elképzelni, valószínűleg,
mert nem emberi és földi, hanem isteni”*

[Márai Sándor]

*„Miért is kezdtem emberrel nagyot,
/ Ki sárból, napsugárból összegyúrva,
/ Tudásra törpe, és vakságra nagy...”*

[Madách Imre]

„A tudományban a meggyőződéseknek nincs polgárjoguk”

[Friedrich Nietzsche]

*„Az a hiú igényünk, hogy mindent megértsünk,
a megismerés teljes hiányából ered”*

[Galileo Galilei]

*„Van egy összefüggő tervrajz az Univerzummról,
habár nem tudom mit ír le”*

[Sir Fred Hoyle]

Az Egyesült Államokban az utóbbi évtizedekben megerősödött azok hangja, akik megkérdőjelezzik Charles Darwin (1809–1882) angol biológus 1859-ben publikált tanát, az evolúciót. [48]. Elvetik a XIX. századi tudós természetes kiválasztódásra vonatkozó nézeteit, és ragaszkodnak ahhoz, amely a Bibliában olvasható; Isten hat nap alatt teremtette a Világot. Az *Intelligent Design* (ID, Értelmes Tervezés) hívei úgy vélik, hogy a Természet és a Világegyetem túlságosan összetett és bonyolult, semhogy magasabb rendű Intelligencia nélkül jöhetett volna létre. Azt állítják, hogy az evolúció — mint nagyon egyszerűnek és frappánsnak tűnő elmélet — nem tudja megmagyarázni például a bioszféra extrém diverzitását, vagy annak kialakulásához feltételezhetően szükséges

rendkívül *komplex folyamatokat*. A vitának az is aktualitást ad, hogy jövőre ünnepli a világ Darwin születésének 200. évfordulóját.

Az első probléma az, hogy — teljesen általános formában — hogyan definiáljuk az Életet; melyek az Élő Anyag legfontosabb specifikumai. Az Élet az Anyag egy *speciális szervezethez*, legfőbb jellemzői: *anyagcsere* (nyitott rendszer), *ingerlékenység*, egyfajta *belső stabilitás*, *programvezérlés*, *növekedés*, *regenerálódás*, *szaporodási* (önreprodukálási, replikálási) *képesség*, *alkalmazkodás*, *öröklődés*, *változékonyság*, *születés*, *halál*.

A második probléma az Élet kialakulásának kérdése; hogyan állhat össze a szervetlen, *élettelen* anyagból az *élő*? A fizikus gondja az, hogy itt beleütközünk a *termodinamika* második főtételébe, amely azt mondja, hogy a természetben a *spontán* folyamatok a *valószínűtlen állapotból a valószínűbb felé* haladnak — márpedig az élő valószínűtlenebb, mint az élettelen.

Az élet kialakulásával kapcsolatban alapvetően háromféle teória létezik

— a világ *anyagi* eredetű; az élő anyag az élettelenből, evolúcióval alakult ki; *anyagi* hatások. Az ún. *abiogenezis* (az élőnek az élettelenből való keletkezése) azt tételezi fel, hogy az élettelen természetben *spontán* megteremtődnek azok a körülmények, amelyek lehetővé teszik a *valószínűtlenebb* állapotok létrejöttét,

— az Anyagot egy *Felsőbbrendű Szellem* hozta létre, akár *Intelligens Tervezés* eredményeképpen; ebből evolúcióval alakult ki az Élet. Ez a *teista* megközelítés, amely szerint a világ *szellemi* eredetű,

— mind az élettelen, mind az élő anyag *külön-külön* Isten — egy *Szellemi Lény* — teremtménye.

Az *Intelligent Design* kifejezést *Percival Davis* és *Dean H. Kenyon* alkották meg 1989-es *Of Pandas and People. The Central Question of Biological Origins* (Pandákról és emberekről. A biológiai eredet központi kérdése) című, kreacionista tanokat hirdető művükben. Az *Intelligent Design* elméletével *Phillip E. Johnson* 1993-as *Darwin on Trial* (Darwin perbe-fogva) c. könyve ismertette meg a világot.

A klasszikus kreacionizmus szerint az Univerzumot, a Napot, Földet, Embert, állatokat, növényeket egy *omnipotens Isten* teremtette és mindig is léteztek, ahogyan azt a Biblia és a teremtésmítoszok leírják.

— A zsidó időszámítás kezdete a Világ Teremtésének időpontja: i. e. 3761. október 7. (tisri 1.), hétfő, 11 óra 10 perc 20 másodperc. A meghökkentően pontos időpontot a hebrológusok számították ki a Tóra alapján. Így 2007. szeptember 19-től (Gergely-naptár) a héber naptár szerint 5768-at írunk (nulla év nincsen). Megjegyzendő, hogy szerintük fenti napon *nem a Világ*, hanem az *Ember* lett megteremtve, amely hat nappal eltér a Világ teremtésétől.

Az Értelmes Tervezés hívei, a neokreacionisták a klasszikus kreacionizmus tudományos alátámasztására törekszenek. Szerintük egy Felsőbbrendű Szellemi Lény gondosan megtervezte az Univerzumot minden létezőjével és törvényével együtt. Úgy tervezte, hogy benne az Élet, az Ember és az Intelligencia eleve ott legyen. Az Univerzum nem lehet a vakvéletlen műve, hanem csak egy Teremtő Elme akarata. Ez a lényege az Értelmes Tervezés elméletének, amely szerint az élővilág egy magasabb értelem működése nyomán jött létre — létezzen ez a Felsőbb Intelligencia akár Univerzumunkon belül, akár azon túl. A világ jól tervezett, teleologikus, célzatos. Einstein úgy tette fel a kérdést, hogy „Volt-e Istennek választási lehetősége, amikor a Világot megteremtette?” A kérdés metafizikai, és természetesen kívül esik a természettudományokon; a filozófiára és a vallásra tartozik.

A neokreacionizmus és az Értelmes Tervezés egyik legismertebb szószólója John Mackay ausztrál geológus (Queensland), a Teremtés Kutatás (Creation Research) elnevezésű szervezet vezetője, aki előadós és vitakörútjain (USA, UK, Európa, Kanada, Új Zéland, Ausztrália, Ázsia), továbbá könyveiben, cikkeiben, rádión, TV-n és CD-lemezen 30 éve terjeszti nézeteit.

Az ID hívei szerint három alapvető érv szól az Intelligens Tervezés mellett:

— világunk egyszerűsíthetetlen összetettsége, komplexitása,

- az összetettség *specifikus* volta, amely pl. a DNS szerkezetében ölt testet (Francis Crick szerint a DNS olyan komplikált, hogy lehetetlen, hogy a Földön, spontán alakult volna ki),
- az Univerzum ún. „*finomhangolása*”, amely a fizikai állandók hihetetlen pontos beállítását jelenti (lásd alább).

A kreacionisták nézete szerint az isteni gondviselés tartja fenn és kormányozza az egész Világegyetemet, beleértve az embereket is. Isten lendítette mozgásba ezt az egészet. Ő alkotta meg a természeti törvényeket is, de amikor szükségesnek látja, *beavatkozik* a Világ Általa meghatározott „normális” menetébe; időnként *felfüggeszti* a természettörvényeket — ekkor létrejön a *csoda*. Ez azért történik, hogy megmutassa hatalmát az embereknek és eltérítse azokat a bűntől, a pokolba vezető útjaiktól.

A kreacionisták természetesen nem kímélték Teilhard-t sem.

— Az angliai Piltdown (Sussex) környékén, Londontól délre, 1909 és 1912 között Charles Dawson amatőr régész és Sir Arthur Smith-Woodward paleontológus, a British Múzeum munkatársa kilenc emberi eredetű koponyatöredéket talált, amelyekből két félkoponyát illesztettek össze. Ugyanabban a rétegben 1912-ben találtak egy majom eredetűnek tűnő, törött alsó állkapcsot, amelyben a fogak emberi fogakhoz hasonlóan voltak lekopva. Az eredet megállapításához fontosnak tartott szemfogak azonban hiányoztak. Nyolc hónap múlva, 1913. augusztus 29-én ugyanott Teilhard talált egy erősen lecsiszolódott szemfogat; ezekből rekonstruálták a kb. félmillió éves „*piltdowni ősemlék*”-t (*Eoanthropus dawsoni*). Antropológusok a második világháború után — modernebb módszerekkel — újra megvizsgálták a leleteket, és kiderült, hogy a darabok *nem tartoznak össze*. A három felfedező nem tévedéssel, hanem *tudatos hamisítással* vádolták meg, amelynek — állítólag — Teilhard lett volna az értelmi szerzője. Stephen Jay Gould ezeket írta a *The Piltdown Conspiracy* (A Piltdown összeesküvés) c. könyvében: „Hibáztatnunk kell-e tehát Teilhard-t, vagy pedig meg kell bocsátanunk neki? Nem tehetjük azt, hogy nevetünk egyet és elfelejtjük az egészet. A piltdowni ember túl sok nagyszerű tudós figyelmét vonta el. Milliókat vezetett félre negyven éven keresztül. Hibás fényt vetett az emberi evolúció alapfolyamatára”.

Az *Evolúció kontra Értelmes Tervezés* vita napjainkban egyre nagyobb viharokat kavart az amerikai oktatásban. A vitának szociológiai, jogi,

politikai és vallási okai vannak; az evolúcióellenesség nemcsak biológia- vagy darwinizmus-ellenességet jelent, hanem többet: tudomány- és tudásellenességet. A vita átgyűrűzött Nagy-Britanniába is, ahol szintén komolyan felmerült a kérdés; vajon oktatható-e az iskolákban az evolúció alternatívájaként a kreacionizmus, illetve annak „tudományos” változata, az Intelligent Design? Több angol iskola jelentette be, hogy a közeljövőben mindkét elméletet oktatni fogja. A Royal Society is állást foglalt az ügyben: *„A kreacionizmus egy hit — vélik a patinás tudóstársaság tagjai —, amely a vallási tananyag részét képezheti az általános- és középiskolákban. A kreacionizmus ugyancsak része lehet néhány iskolai tudományos képzésnek is, de csakis annak szemléltetésére, hogy mi a különbség a tudományos bizonyítékokon nyugvó evolúciós elmélet, és a hiten alapuló kreacionizmus között”.*

Az Amerikai Tudományos Akadémia (National Academy of Sciences) úgy foglalt állást, hogy az Értelmes Tervezés (és a többi, az Élet eredetét természetfeletti beavatkozással magyarázó állítás) nem tekinthető tudományosnak, mert *nem ellenőrizhető* egzakt kísérletekkel. Ez az elmélet tagadja a véletlenszerű mutációk és a természetes kiválasztódás szerepét. A kreacionizmus *nem tudományos* elmélet. Az USA Alkotmánya kimondja, hogy az állam semmiféle vallási intézményt nem hozhat létre, nem szólhat bele az állami oktatás *vallási* kérdéseibe, de beleszólhat az államilag oktatott tananyag *világnézeti* kérdéseibe (márpedig az Értelmes Tervezés ez utóbbi kategóriába tartozik). Ezért az USA-ban *alkotmányellenesnek* nyilvánították az Intelligens Tervezés elnevezésű teremteselmélet oktatását az állami iskolákban.

A kreacionizmusnak — mint a darwinizmus vallási alapon nyugvó kritikájának — az *állami iskolákban* való oktatását az Amerikai Szövetségi Legfelsőbb Bíróság — az állam és az egyház elválasztásának (szekularizáció) alkotmányos elvére hivatkozva — 1987-ben betiltotta.

— Megemlítendő, hogy 1925. július 10–25 között zajlott az USA-ban a híres „majomper” (hivatalosan: Tennessee vs. John Thomas Scopes No. 5232), amelynek során Tennessee állam bírósága Daytonban vétkesnek mondta ki John T. Scopes 24 éves futballedzőt és helyettesítő biológiatanárt, mert tanítványaival megismertette a darwini evolúcióelméletet. Az eljárást egy — Tennessee államban abban az évben hozott — törvény, az ún. Butler Act (lásd alább) alapján indították el, amely kimondta, hogy a Biblia tanításaival

ellenkező eszméket nyilvános iskolákban tilos tanítani, és az evolúció darwini elméletét istenkáromlásnak tartotta.

— 1925-ben John Washington Butler, Tennessee-i képviselő azt mondta, hogy „a Biblia az az alap, amire az amerikai kormány épült... Az az evolucionista, aki visszautasítja a Biblia teremtéstörténetét, miként más bibliai történeteket is... elrabolja a keresztények reményeit és aláássa a kormányzatot”. Ez a megközelítési mód elég erősnek bizonyult ahhoz, hogy a Képviselőház nem sokkal később 21:5 arányban fogadja el azt a Tennessee-i törvénytervezetet, amelynek értelmében (1) tilos a Bibliával ellentétes dolgokat tanítani, (2) tilos azt tanítani, hogy az ember alacsonyabb rendű állattól származik.

— A daytoni majomper óriási nyilvánosság előtt zajlott és világszerte nagy felháborodást keltett, bár Scopest mindössze 100 dollár pénzbüntetésre ítélték. A Tennesseei Legfelsőbb Bíróság később megsemmisítette ugyan az ítéletet, de nem tartalmi, hanem formai okok miatt. Az evolúciós elmélet oktatásának tilalma Tennessee-ben 1967-ig fennmaradt. Az Amerikai Legfelsőbb Bíróság csak 1968-ban döntött úgy, hogy az evolúció darwini modellje oktatható. A kreacionisták már ekkor követelték, hogy az oktatásban kapjon egyforma súlyt az evolúció és a teremtésmóddal. 1970-ben Arkansas (1968. november 12., Susan Epperson et al. vs. Arkansas per), és Louisiana államok úgy határoztak, hogy ahol az evolúciót tanítják, ott párhuzamosan oktatni kell a Biblián alapuló „teremtéstudományt” (Genezis) is. E helyi törvényeket a Legfelsőbb Bíróság csak 1987-ben helyezte hatályon kívül. Egy georgiai bíró 1980-ban azt mondta, hogy „Darwin majommitológiája vezetett a túlzott engedékenységhez, a promíszkultúrához, a fogamzásgátlókhoz, az óvszerhez, az abortuszhoz, a pornográfiához, a környezetszennyezéshez, a mérgezésekhez és mindenfajta bűnök elburjánzásához”. 1981-ben Kaliforniában is volt egy „majomper”, de ebben egyik félnek sem adtak igazat, viszont előírták, hogy az iskolák a darwinizmust elméletként, és ne tényként ismertessék. 1995-ben a Pennsylvánia állambeli Doverben zajlott hasonló per, ahol ismét megpróbálták a neokreacionizmus („neokreo”) Intelligent Design elméletének tanítására kényszeríteni a középiskolákat — sikertelenül. Az alabamai és oklahomai iskolákban még 1999-ben is úgy beszéltek az evolúcióról, mint amely „csak elmélet és nem tény”. Egy 2005. február elején, a New York Timesban megjelent cikk szerint sok amerikai biológianár annak ellenére sem mer az evolúcióról beszélni az iskolában, hogy az szerepel a tankönyvekben, mert attól fél, hogy ennek hátrányos következményei lehetnek rá nézve.

— Egy 2004-es Gallup-felmérés alapján az amerikaiak 45%-a úgy gondolja: Isten az embereket jelen formájukban alkotta meg, és nem régebben, mint 10 000 éve. A Washington Post újságírója szerint: „Természettudomány címén

azt tanítani az amerikai gyerekeknek, hogy az »Intelligent Design« eszközeivel magyarázatot nyerhetnek arról, hogyan lettek a madarak madarak, az emberek emberek, semmi mást nem fog eredményezni, csak azt, hogy az amerikai gyerekek butábbak lesznek társaiknál”. George W. Bush elnök bejelentette; támogatja azt az elképzelést, miszerint a fejlődéstan mellett Intelligent Designt is tanítani kell az iskolákban, hogy a diákokat megismertessék a „különféle tudományos nézetekkel”. A seattlei székhelyű *Discovery Institute* — az Intelligent Design egyik fő támogatója — szerint az evolúciós tanok mellett szükség van arra, hogy az ifjúság alternatív magyarázatot is kapjon a világ teremtésére és a földi élet kialakulására. A világ 67 országának tudományos akadémiai közösen lépnek fel az Értelmes Tervezés elmélete ellen. A tudósok arra figyelmeztetik a szülőket és a tanárokat, hogy védjék meg az evolúcióelméletet, és ne engedjék, hogy a gyerekek azt higgyék; hat nap alatt teremtődött a világ — írta a *The Independent* c. lap.

A tudományos-filozófiai-vallási vita Magyarországot sem kerülte el; néhány éve megalakult az Értelmes Tervezettség Munkacsoport (ÉRTEM). Szerintük az evolúcióelmélet csak hipotézis, és nem bizonyított. Nyílt levélben fordultak az oktatási miniszterhez, hogy az Intelligens Tervezés az állami iskolai tantervekben is hangsúlyosan helyet kapjon.

* * *

AZ ANTROPIKUS ELV ÉS AZ UNIVERZUM „FINOMHANGOLÁSA”

Mottó:

„Követnünk kell az érvék fonalát,
bárhová is vezessen”

[Szókratész]

„Ez a világ minden világok legjobbika”

[Voltaire: *Candide*]

„Raffiniert ist der Herrgott, aber Böshaft ist Er nicht“

(Az Úristen ravasz, de nem rosszindulatú

, Albert Einstein]

*„Két dolog tölt el csodálattal: a csillagos ég fölöttem,
és az erkölcsi törvény bennem“*

[Immanuel Kant]

*„Ha világunk fizikai törvényei autonómak, nem vagyunk szabadok;
ha viszont szabadok vagyunk, a fizikai törvények nem autonómak“*

[Karl Popper]

*„Én végtelen időktől terveztem, / S már bennem élt,
mi mostan létesült“*

[Madách Imre]

„... mi kérdezzünk, a Természet válaszol...“

„Deus sive Natura“ (Isten vagyis a Természet)

[Baruch Spinoza]

„Isten nem más, mint a világ matematikai rendje“

[René Descartes]

*„Sokáig próbálgattam az ősrobbanásra vonatkozó bizonyítékokat
elmismásolni, míg a végén kifogytam a trükkökből“*

[Dennis W. Sciama]

„Isten hat nap alatt teremtette a világot.

Meg is látszik rajta; hamar munka ritkán jó“

Napjainkban a tudósok egyre növekvő száma vallja, hogy a természettörvények és természeti állandók az Univerzum fejlődésének nagyon korai szakaszában *finomhangoltak* (fine-tuning) lettek; nagyon sok *egybeesésnek* kellett lennie ahhoz, hogy megteremtődjön az Élet lehetősége, hogy a kezdeti Univerzum eljuthasson a mai — intelligenciát és technikai civilizációt megvalósító — állapotába. Kiderült, hogy — meglepő módon — a fizikai állandók értékei *pontosan* akkorák, hogy Világegyetemünkben létrejöhessen az Élet, a Tudat, az Intelligencia, a Társadalom és a Technika. Ez a finomhangolás meglehetősen hang-

súlyos és sok tudós úgy gondolja, hogy gyanúsán sok az *egybeesés*; nem lehet szó vakvéletlenről.

A 2,726 K (kb. -270 °C) hőmérsékletű kozmikus háttérsugárzás — amelynek anizotrópiája 10^{-6} K (COBE = Cosmic Background Explorer műhold) — mért mikrohullámú spektruma (John C. Mather és George F. Smoot, 1992, Nobel-díj 2006) arról tanúskodik, hogy kezdetben az Univerzum a *termodinamikai egyensúly* állapotában vagy ahhoz *nagyon közel* volt, ami pedig az entrópia (közel) *maximális* értékének (káosz) felel meg. A Mindenség *nem zárt rendszer*, de kezdeti *lokális információ-sűrűsége* különböztethető a nullától. A Big Bang után néhány százezer évvel a kozmikus háttérsugárzás eloszlása már nem volt teljesen egyenletes; *csomósodások* figyelhetők meg a spektrum mikrohullámú tartományában. A mai Világegyetem tartalmaz információt, nincsen a termodinamikai egyensúly állapotában; bizonyos *rendezettség* figyelhető meg. Ez tény, de nem tudjuk; hogyan lett a *káoszból* — spontán módon — *rend*. Ez ellentmondani látszik az *entrópia-törvénynek*. Egyelőre megoldatlan a kezdeti fluktuációk, perturbációk létrejöttének kérdése.

Ahhoz, hogy a Világegyetem jelenlegi szervezettsége teljesen *véletlen* módon alakuljon ki, Ludwig E. Boltzmann (1844–1906) osztrák fizikus és filozófus szerint 10^{800} évre (!) lett volna szükség. Sir Fred Hoyle (1915–2001) angol csillagász és munkatársa, Chandra Wickramasinghe, hindu származású csillagász- és matematika professzor (Dept. of Molecular-biology and Biotechnology, Cardiff University, Wales, UK) egyetlen proteinmolekula véletlen kialakulásának valószínűségét 10^{-113} -ra (!) tette. Robert Saphiro, a New York Egyetem kémikusa és DNS-specialistája kiszámolta, hogy mekkora a valószínűsége annak, hogy az egyetlen baktériumban található kb. 2000 féle protein spontán módon létrejöjjön. A valószínűség $10^{-40\,000}$ (ez egy hihetetlen kis szám).. Ez — praktikusán — egyenlő a *lehetetlennel*, hiszen Metagalaxisunk életkora mindössze $13,7 \times 10^9$ év, nukleonjainak száma kb. 10^{80} . Olyan ez, mintha egy nyomdai robbanás hatására létrejönne a 32 kötetes Encyclopaedia Britannica. Ha fenti becslések valóságok, akkor a pánspermia elmélet (lásd alább) sem magyarázhatja az Élet megjelenését — nemcsak a Földön, hanem bárhol az Univerzumban. Viszont ennek az elképesztően kicsi valószínűségnek dacára az Élet létezik; ez a nagy rejtélyek egyike (a

matematikusok a $<10^{-50}$ valószínűséget már praktikusán lehetetlennek tekintik).

— Chandra Wickramasinghe megjegyezte: „*Annak valószínűsége, hogy az élet élettelen anyagból kialakuljon, fantasztikusan kicsi. Egy olyan szám, amelyben a nulla után még negyvenezer nulla van, elég kicsi ahhoz, hogy mag» alá temesse Darwint, az egész evolúciós elmélettel együtt. Nem volt »ősleves«, sem ezen a bolygón, sem másikon, és ha az élet nem véletlenül jött létre, akkor céltudatos intelligencia van mögötte.*”

— Sir Fred Hoyle azt mondta erről: „*Valóban; az az elmélet, hogy az életet egy értelem hozta létre, olyannyira nyilvánvaló, hogy az ember csodálkozik, hogy miért nem fogadják el magától értetődőnek. Ennek oka inkább »lelki«, mint tudományos.*”

Az ún. *antropikus elv* (man-related principle) alapja az, hogy az Univerzum kialakulását, a csillagok fejlődését, és más folyamatokat tárgyaló fizikai modellek eredményei nagyon érzékenyen változnak, ha megváltoztatjuk a modellekben szereplő alapvető fizikai állandók értékeit. Ilyen alapvető fizikai állandó pl. az elektron és a proton tömege, villamos töltése, az erős-, elektromágneses-, gyenge- és gravitációs kölcsönhatások erőssége (csatolási állandók), a Planck-állandó, a fénysebesség stb. Ezek az állandók *finomhangoltaknak* tekinthetők abban az értelemben, hogy értékeiknek, illetve a belőlük képzett dimenzió nélküli számok (pl. finomszerkezeti állandó) értékeinek nagyon kis változása olyan Világegyetem létét eredményezné, amelyben *nem fejlődhetne ki az Élet*. [11]

— Az az ötlet, hogy világunk különösen alkalmas az élet megjelenése számára, korábbi keletű. L. J. Henderson biokémikus (RAND Corporation, Washington, WA, USA) már 1913-ban rámutatott arra, hogy a víznek pontosan olyan tulajdonságai vannak, amelyek az élet számára elengedhetetlenek. A biológusok többsége elvetette Henderson nézetét. Azzal érveltek, hogy Henderson felcserélte az okot és az okozatot, hogy az élő szervezetek a környezetükhöz alkalmazkodva, a természetes kiválasztódás útján fejlődtek, nem pedig megfordítva. Előbb volt víz, mint Élet.

— Az antropikus kozmológiai elvet első formájában Gerald James Whitrow (1912–2000) angol kozmológus és filozófus vetette fel 1955-ben, amikor feltette a kérdést: „*miért figyeljük az Univerzumot csak három térdimenzióban?*” Ez a kérdés szorosan összefügg a gravitáció és az elektromos tér $1/r^2$

lecsengésű erejével. Egy N térdimenziós világban ezek az erők $1/r^{(N-1)}$ lecsengésűek lennének.

— Az ún. alapvető kölcsönhatások relatív erőssége vagy csatolási állandói (coupling constants):

<i>elnevezés</i>	<i>relatív erősség</i>	<i>hatótávolság</i>	<i>közvetítőrészecske</i>
erős	1	10^{-15} m	gluon
elektro- mágneses	10^{-2}	végtelen	foton
gyenge	10^{-14}	10^{-18}	m W^+, W^-, Z^0 vektorbozonok
gravitációs	10^{-39}	végtelen	graviton(?)

Negyven évvel ezelőtt már mind a négy alapvető kölcsönhatásról tudtunk, de nem merült fel, hogy ezek valamilyen kapcsolatban állhatnak egymással, és talán egyesíthetők. Ma már tudjuk, hogy a csatolási állandók energiafüggők; az energia növekedésével csökkennek. A feltételezések szerint, amikor a Világegyetem még nagyon fiatal és forró volt (10^{16} - 10^{18} GeV/részecske) az erők egyformán viselkedtek; egyforma volt az erősségük és csatolási állandójuk. A tágulás és hűlés során azonban az erők — fázisátmenet-szerűen — szétváltak. A kölcsönhatások csatolási állandói igen nagy energiákon (amilyen a Big Bang pillanatában volt) azonosak voltak. [12]

— Az elektronvolt [eV] az atommag- és részecskefizikában használatos energia mértékegység. Ekkora energiára tesz szert egy *elektron*, ha 1 Volt feszültség-különbségen haladt át. $1 \text{ eV} = 1,602 \times 10^{-19} \text{ J}$, $1 \text{ keV} = 10^3 \text{ eV}$, $1 \text{ MeV} = 10^6 \text{ eV}$, $1 \text{ GeV} = 10^9 \text{ eV}$ A termodinamika szerint az egy szabadságfokra jutó energia kT , így 1 eV megfeleltethető 11 605 K hőmérsékletnek ($k = 1,38065 \times 10^{-23} \text{ JK}^{-1}$ a Boltzmann-állandó, ezért $1 \text{ eV}/k = 1,6022 \times 10^{-19} \text{ J}/1,38065 \times 10^{-23} \text{ JK}^{-1} = 11 \text{ 605 K}$).

Az antropikus elv az elmúlt két évtized kozmológiai elméleteinek egyik igen jelentős „mellékterméke”, amely joggal került a jelenkori filozófiai irodalom fókuszába. Az elvnek két alakja ismert:

A *gyenge antropikus elv* (Weak Anthropic Principle, WAP, 1986) egyszerűen csak megállapítja, hogy egyes Univerzumokat — a fizikai állandók értékének szerencsétlen összejátszása folytán — *nem tudnánk megfigyelni*, mégpedig azért, mert *nem volnánk benne jelen*. Mi, emberek a csillagos eget, a Világegyetemet nem is láthatjuk másnak, mint amilyen. Az elv tehát pusztán azt mondja ki, hogy a megfigyelő ember csak olyan természeti környezetet vizsgálhat, amelyben ő, mint élő létezik. A gyenge antropikus elv a tények passzív tudomásulvételére szorítkozó, pragmatikus felfogás. „A gyenge antropikus elv nem a Világegyetetről állít valamit, hanem a megfigyelést végző értelmes lény pozíciójáról.” [12]

Sir Arthur Stanley Eddington (1882–1944) angol asztrofizikus találó hasonlata szerint: „A halász sem lepődik meg azon, hogy hálójában nem talál a háló szemeinél kisebb halat” vagy másképpen fogalmazva: „a 10 cm-es szövőszű hálójával halászó halász nem mondhatja ki, hogy a tengerben csak 10 cm-nél nagyobb halak léteznek”. A gyenge antropikus elv tehát nem egy létünket megmagyarázó elmélet, csupán egy megállapítás, amely tudomásul veszi azt a tautologikus kijelentést, hogy „*azért vagyunk itt, mert itt vagyunk.*”

Érdi Péter magyar biofizikus szerint nincsen szó finomhangoltságról. Egyszerűen; „*ha a Világ másmilyen volna, akkor másmilyen lenne.*” [47]

— Jelen cikk szerzőjének véleménye szerint a „*finom*” egy *nagyon nagy skálán* nem értelmezhető; *nagy* tartomány is illelhető a „*finom*” jelzővel. Mivel [Metagalaxis méret] / [elektron méret] kb. $4,5 \times 10^{40}$, ezért egy 40-41 nagyságrendet átfogó skálán 1-2 nagyságrend már finomnak minősíthető.

A Brandon Carter angol fizikus (1942–, Laboratoire de l'Univers et de ses Théories, Observatoire de Paris-Meudon, France) által 1973-ban megfogalmazott *erős antropikus elv* (Strong Anthropic Principle, SAP) sokkal radikálisabb. Az elvet Carter eredetileg, mint módszertani elvet fogalmazta meg. Kimondja, hogy az Univerzumnak *törvényszerűen* olyan tulajdonságai *kell* legyenek, amelyek megengedik, hogy története során

valamikor megjelenhessen és kifejlődhessen benne az Intelligens Élet. Ez az állítás nagyon *antropomorf*, és átfogalmazható úgy is, hogy a Földnek, az Embernek — a ptolemaioszi felfogás modern értelmezése szerint — igenis kitüntetett, *központi szerepe* van a Világmindenségben.

John D. Barrow angol kozmológus, matematikus és fizikus (1952-, Dept. of Applied Mathematics and Physical Theories [DAMPT], Centre for Mathematical Sciences, Cambridge University, UK) és Frank J. Tipler amerikai matematikus, fizikus, teológus és filozófus (Dept. of Math. Physics, Tulane University, New Orleans, USA) könyvéből [45] vett megfogalmazás szerint: „A Világegyetemnek rendelkeznie kell azokkal a sajátságokkal, amelyek lehetővé teszik, hogy az Élet kifejlődjék benne történetének valamely szakaszában”. Míg a gyenge antropikus elv a megfigyelő értelmes lény *pozíciójára* vonatkozik, addig az erős antropikus elv a Világegyetem *egészére* tesz kijelentéseket. Tipler még ennél is tovább ment, felvetve az antropikus elv egy ún. „*végső*” változatát (Final Anthropic Principle), amely azt állítja, hogy az intelligens életnek létre kell jönnie, és ha egyszer létrejött, *soha* nem halhat ki. Szerinte: „az Univerzum szükségképpen úgy van »berendezve«, hogy az Intelligencia az örökkévalóságig fennmaradhasson benne”. Barrow szerint a vákuum-energia és a téridő görbülete azok a *beépített „fékek”*, amelyek meggátolják, hogy Univerzumunkban megváltozzanak a fizikai állandók. [18] [19] [60]

— Lehetséges azonban, hogy a „fékek” ellenére — kozmikus időskálán — a fizikai állandók egyike-másika mégis *változik*. Bizonyos kozmikus és földi megfigyelések, mérések arra engednek következtetni, hogy az ún. *finomszerkezeti állandó* (kb. $1/137$, dimenzió nélküli) kb. 6 milliárd évvel ezelőtt mintegy százezred résszel *nagyobb* volt, mint ma (pl.: távoli kvazárok fényének abszorpciója, az Oklo-i [Gabon Köztársaság, Afrika] természetes atomreaktorok izotópeloszlása stb.). Mivel a finomszerkezeti állandó a Planck-állandótól, a fénysebességtől és az elektron töltésétől függ, ez akár azt is jelentheti, hogy pl. a fénysebesség (esetleg a másik kettő, vagy mindhárom) az időben nem állandó. Újabb asztrofizikai megfigyelések arra utalnak, hogy a proton / elektron tömegarány 12 milliárd évvel ezelőtt kb. százezred résszel nagyobb lehetett, mint most.

Stephen W. Hawking (1942–, Lucasian Professor of Mathematics, Dept. of Applied Mathematics and Theoretical Physics, Cambridge, UK), angol

fizikus, a világ leghíresebb kozmológusa, *Newton* egykori katedrájának jelenlegi birtokosa és *C. B. Collins* 1974-ben egy módosított Univerzum modellel állt elő, amellyel „csak” az volt a gond, hogy a *kezdőfeltételeket* hihetetlenül pontosan kellett megadni ahhoz, hogy a téregyenletek megoldásaként a Világegyetem mai állapotát kapjuk. Hawking és Collins azzal érvelt, hogy modelljük kezdőfeltételekre való igen nagyfokú érzékenysége nem a modell hibája. Lehetségesek más kezdőfeltételek is, azonban azok fennállása esetén olyan Világegyetemek jönnének létre, amelyben nem fejlődhetne ki az Élet és az Intelligencia, következésképpen nem lenne, aki modelljük fogyatékoságára rámutat(hat)na.

Az erős antropikus elv azonban felfogható úgy is, hogy — Carter eredeti értelmezése szerint — pusztán *módszertani-ismeretelméleti* értelmezést tulajdonítunk neki, leválasztva róla a *lételméleti* relációt.

Az 1980-as évek elején megszületett az ún. *inflációs* kozmológiai modell; a robbanásszerűen *felfúvódó*, majd *lassulva táguló* Világegyetem (*Alan Harvey Guth* (1947–, M.I.T, MA, USA) és *Paul J. Steinhardt* (Princeton University, Princeton, NJ, USA). Az elmélet szerint az inflációs periódus (10^{-35} – 10^{-33} s) alatt a milliméter vagy centiméter méretű — addig *hatványfüggvény* szerint táguló — Univerzum *exponenciálisan* kb. 10^{20} – 10^{30} -szorosára, néhány fényév sugarúra tágult.

Az alapproblémát azonban az inflációs elmélet sem kerülheti ki; egy paraméter — a kezdeti entrópia — ekkor is fantasztikus finomhangolást követel. Ez a probléma egyelőre megoldatlan; nem tudjuk, hogy a finomhangolás hogyan jött létre (vagy egyáltalán létrejött-e?). A *Scientific American*-ben 1984-ben megjelent cikkükben Guth és Steinhardt kijelentették: „A *felfúvódó univerzum* modellje egy olyan lehetséges mechanizmus, amely által a megfigyelhető Világegyetem kialakulhatott egy végtelenül kis térből. Ezt már csak egy — igen csábító — lépés választja el attól a feltételezéstől, hogy az egész Világegyetem szó szerint a *semmiből* alakult ki” (»creation ex nihilo«). Itt a „semmi” alatt az ún. *kvantummechanikai vákuum* értendő. Mégsem lenne igaz az „*ex nihilo nihil fit*” (semmiből nem lesz semmi) tétel?

* * *

A „FINOMHANGOLÁS” LEHETSÉGES ÉRTELMEZÉSEI

Mottó

„Első illúzió: Van Isten

Második illúzió: Nincs Isten

Harmadik illúzió: Választhatok az első és második illúzió között”

[Christian Darnel]

„Egymást szedtük rá azzal, hogy tudunk: /

Most a valónál mind elámulunk...”

[Madách Imr]

„Hiszek hitetlenül Istenben”

[Ady Endre]

„Well done God”

„Egy párhuzamos Univerzumot úgy hozhatunk létre,

hogy a Tejútát beleöntjük egy fekete lyukba”

Hogyan lehet a finomhangolási követelményt értelmezni?

Az Univerzumot egy Omnipotens Teremtő tervezte és hozta létre (kreacionizmus), „akinek” eleve szándéka volt, hogy abban az *Intelligens Élet* kialakuljon. Ez csak a természeti állandók és a természettörvények fantasztikus pontosságú „beállításával” lehetséges. A finomhangolás nem lehet a vakvéletlen műve, hanem csak egy Teremtő Elme céltudatos akarata.

Karl Jaspers (1883–1969) német filozófus, teológus és orvos mondta: „Nem menekülhetünk a filozófia elől. A kérdés legfeljebb csak az, hogy tudatos-e ez a filozófia vagy sem, jó-e vagy rossz, zavaros-e vagy tiszta. Még aki elutasítja a filozófiát, a gyakorlatban az is filozófál”.

— E tanulmány szerzőjének véleménye szerint az antropikus elv csak annyira istenérv, mint amennyire a Big Bang a semmiből Isten által való teremtés bizonyítéka (a Big Bang elméletét a Szentszék 1951-től istenérvnek tekintette, és lelkesen üdvözölte). Megjegyzendő, hogy a Szentszék 1981. július 3-án egy bizottságot hívott létre, amelynek célja az volt, hogy behatóan vizsgálja meg a századok folyamán „Galilei-tügy”-ként emlegetett

per problémakörét. 1992-ben, 359 évvel Galilei tárgyalása után, II. János Pál pápa bocsánatot kért, és megszüntette az inkvizíció rendeletét Galileo Galilei (1564–1642) ellen; ekkor rehabilitálta Galileit (II. János Pál pápa beszéde, Vatikáni Tudományos Akadémia, 1992, és „*Fides et ratio*” kezdetű enciklikája).

Már David Hume (1711–1776) skót filozófus felvetette azt a kérdést, hogy vajon nem lehetséges-e, hogy az Univerzum csak egy az anyag *végtelen számú* elrendeződése közül. A végtelen időben örökké létező anyag mindenféle módon elrendeződhet; mi éppen egy olyan időszakban élünk, amelyben az anyag *rendezett*, de tévesen következtetünk ebből arra, hogy az anyag *mindig is rendezett volt és mindig is az lesz*.

A természettudományokon belül maradvá három válasz kínálkozik:

— (1). *Egyetlen Univerzum* létezik. A természeti állandók a *Theory of Everything* (TOE, Minden Dolgok Elmélete vagy a Mindenség Elmélete) folyományaképpen *szükségszerűen* éppen olyanok, amilyenek; mert *nem lehetnek* mások.

— (2). *Több, párhuzamos Univerzum* létezik más-más természeti állandókkal és törvényekkel. Ez a *sok világ interpretáció* (Many Worlds Interpretation, MWI), vagy *multiverzum* (multiverse) modell, amely szerint a *kvantummechanikai vákuum* Világegyetemek tömegét, mint jó-rossz „másolatokat” hozza létre, amelyek nagy többsége *alkalmatlan* arra, hogy kialakuljon bennük az Élet. Esetleg a fekete lyukak a szülőanyjai az új Univerzumoknak, akár 10^{100} (googol) darabszámban. John Archibald Wheeler (1911–) neves amerikai fizikus, asztrofizikus, kozmológus, tudományfilozófus, a fekete lyukak egyik szakértője (Center for Theoretical Physics, University of Texas, Austin, TX, USA) vetette fel azt a gondolatot, hogy egy fekete lyuk egyenértékű lehet egy olyan új, *baby univerzum* kialakulásával, amely okságilag a *szülő univerzumból* elszigetelt. Az univerzum szó itt nem a „minden, ami csak létezik” értelmű, hanem csak egy *okságilag izolált* rendszert jelent. Az „újszülött” univerzumban a természet törvényei és állandói kicsit eltérőek (lehetnek) a „szülő” univerzumbéliektől, így adott a változás, a sokasodás, a fejlődés és — talán — az öröklődés tulajdonságainak együttese, amely egyfajta *kozmosz*

természetes kiválasztódáshoz, „ kozmikus darwinizmus ”-hoz szükséges (Lee Smolin amerikai fizikus, Pennsylvania State University, Center for Gravitational Physics and Geometry, PA, USA). Ez a folytonosan osztódó univerzum elmélete. Ha azok a fizikai állandók, amelyek a fekete lyukak létrejötténél jelen vannak, az Élet számára kedvezőek, akkor növekszik annak a valószínűsége, hogy egy véletlenül kialakult univerzumban megjelenjék az Élet. [44] A mi megfigyelt Univerzumunk talán csak egyike a lehetségeseknek, a többiek *életidegenek*, csak ez — amelyben jelen vagyunk — hordozza az Életet és az Intelligenciát. Egy másik kérdés, hogy valaha is leszünk-e abban a helyzetben, hogy ezeket a „ más univerzumokat ” megismerhessük, vagy legalább bizonyosságot szerezzünk létezésükről.

— (3). Sok — talán végtelen sok — időben egymást követő univerzum volt és lesz (Big Bang, Big Crunch [Nagy Bumm, Nagy Reccs]); mindegyiknél kicsit mások a kezdeti feltételek, a természeti állandók és törvények. A szinguláris pontokban az átmenet *nem analitikus*, ezért semmiféle oksági kapcsolat nem létezhet az egymást követő univerzumok között. A Természet sokat és sokáig kísérletezett; a mostani biztosan „ bejött ”, hiszen itt vagyunk, figyelhetünk, és gondolkodhatunk a fenti problémákon (*ciklikus Világ, oszcilláló univerzum* elmélete). Ebben az esetben — egyéb okok miatt — az egymást követő Big Bang, Big Crunch ciklusok hosszának és maximális térbeli kiterjedésének ciklusról ciklusra növekednie kell.

Megjegyzendő érdekesség, hogy az ősi India földjéről származó, és a hinduizmus alapját képező védikus írások szerint a Világegyetem folyamatos keletkezésből és pusztulásból álló, több milliárd évig tartó ciklikus körforgáson megy keresztül.

— A legrégebbi védikus írásokat kb. 5000 éve jegyezték le. A legfontosabb ilyen írás a *Bhagavad-gíta* (Bg), amely a hinduk Bibliája. Ez tartalmazza a hindu kozmogóniát, amely a Világ eredetére vonatkozó alapvető tudnivalókra mutat rá. *Krisna* — aki maga Isten a benne hívők szerint —, így szól ebben a műben: „ Én vagyok az eredete a lelki és az anyagi világnak, minden Belőlem árad ”. (Bg. 10.8.) „ A korszak végeztével minden anyagi megnyilvánulás visszatér az Én természetembe, de a következő korszak hajnalán újra megteremttem

őket energiáim által. A teljes kozmikus világ Nekem van alárendelve. Akaratomból újra meg újra magától megnyilvánul, s végül akaratomból semmivé meg." (Bg. 9.6-8.) *„Énem parányi töredékével áthatom és fenntartom ezt az egész Univerzumot."* (Bg. 10.42.) Mahá-Visnu (aki a Teremtő Isten „kiterjesztett" formája) lélegzetével megszámlálhatatlan Univerzumot, gömbszerű Világegyetemeket teremt. Az anyagítól független, lelki birodalom létezői és jelenségei a mi számunkra láthatatlanok és érzékelhetetlenek, mert egy a magasabb dimenzióban létező világ részei, és messze túl vannak a mi Univerzumunk határain. Ez a felsőbbrendű világ Isten — vagyis Krisna — lakhelye; ez a tökéletes világ.

Egy szójáték szerint a Big Bang-ot nem a Big Crunch, hanem a Big Church követi; ami az Isten által kreált Nagy Templom, az Univerzum.

Az antropikus elv *lételméleti* (ontológiai), *ismeretelméleti* (gnoszeológiai) és *módszertani* (metodikai) értelmezése máig is igen sok vita és félreértés forrása. A természeti állandók finomhangoltsága egyaránt lehet érv a telcológia, a harmonikusra tervezett világ, a kreacionizmus, és a vakvéletlen, a káosz-kormányozta, irracionális világ léte mellett. Egyes kozmológiai elméletek egyszerűen összeegyeztethetetlenek azzal a ténnyel, hogy mi (is) létezzünk. Természetesen vannak, akik az antropikus elvet és a finomhangolás elméletét nem fogadják el, mások szükséges rossznak tekintik. Akárhogy is van; az antropikus elv megkerülhetetlen, és egyike napjaink legérdekesebb tudományos gondolatának, amely magyarázatot próbál adni arra, hogy miért is vagyunk itt, és miért gondolkozhatunk egyáltalán ilyen dolgokról.

— Időközben az is kiderült, hogy csillagászati Univerzumunk mindössze 4%-a a látható, ún. *barionos anyag* (gáz- és porködök, galaxisok, csillagok, bolygók stb.), 22%-a *sötét anyag* (Dark Matter), 74%-a pedig *sötét energia* (Dark Energy). A sötét anyag és sötét energia kifejezésekben a „sötét” jelző egyrészt arra utal, hogy elektromágneses sugárzást nem bocsátanak ki (láthatatlanok), másrészt arra, hogy mibenlétük, eredetük jelenleg ismeretlen. A sötét anyagról ma csak annyit tudunk, hogy *gravitációsan kölcsönhat*, de nagy valószínűséggel *nem barionos* szerkezetű. [57]

— A sötét anyag létezését első ízben, 1933-ban Franz Zwicky (Kaliforniai Műszaki Egyetem [Caltech], CA, USA) svájci származású asztrofizikus vetette fel. A sötét anyagra a galaxisok rotációjából, valamint a galaxis-halmazok látszólagos, ún. *virial*-stabilitásából lehet következtetni. A viri-

ál-tétel értelmében egy zárt rendszer kinetikus energiája gravitációs potenciális energiájának a fele,

— A sötét energia mennyiségére az Univerzum gyorsuló tágulásából (ún. *kékeltolődés*) lehet következtetni. 1998-ban végzett mérések adatai alapján (a Hubble-űrtávcső nagyon távoli szupernóvákról készült felvételei) arra a következtetésre jutottak, hogy a Világegyetem tágulása jelenleg nem lassul, hanem *gyorsul*. 2001-ben egy újabb szupernóva-felvétel kiértékelése hasonló eredményre vezetett. Ezt támasztják alá a Cosmic Background Imager (CBI) rádióteleszkóp mérései is. A NASA WMAP (Wilkinson Microwave Anisotropy Probe, 2001) szondája kimutatta a háttérsugárzás anizotrópiáját (kb. 10^{-6} K). Az SDSS (Sloan Digital Sky Surveyor) háttérsugárzás mérése a galaxisok eloszlását vizsgálta és azt, hogy ez igazolja-e a WMAP méréseit. A gyorsuló tágulás — a legújabb vizsgálódások eredménye szerint — 6–9 milliárd éve tart. Amit ma a sötét energiáról tudunk, az vajmi kevés: nem bocsát ki fényt, nyomása negatív, eloszlása közelítőleg homogén. Mivel nyomása (nagyságrendileg) megegyezik energiasűrűségével, ezért *inkább energia*, mint nyugalmi tömeggel rendelkező anyag.

— A téregyenletek megoldásai *három világmodellt* kínálnak: (1) Az Univerzum átlagsűrűsége nagyobb, mint az ún. kritikus sűrűség; a tágulás véges ideig, véges méretig tart, majd az anyag visszazuhan egy szinguláris pontba. Ez a zárt, pozitív görbületű (Riemann) modell. (2) Az Univerzum átlagsűrűsége kisebb, mint a kritikus sűrűség. Ebben az esetben a tágulás végtelen ideig, végtelen méretig tart; ez a nyílt, negatív görbületű (Bolyai—Lobacsevszkij) modell. A kettő között (3) az Univerzum átlagsűrűsége éppen akkora, mint a kritikus sűrűség; a tágulás végtelen ideig, de aszimptotikusan véges méretig tart; ez az euklideszi, sík modell. Több mint meglepő tény, hogy a Metagalaxis tágulásának sebessége gyakorlatilag megegyezik az ún. kritikus tágulási sebességgel, amely nagy léptékben euklideszi, „lapos” Univerzumra enged következtetni.

Steven Weinberg Nobel-díjas (1979) amerikai fizikus (Dept. of Physics, Theory Group, University of Texas, Austin, TX, USA) szerint: *„bárhogy is oldódik meg a sötét energia problémája, annak valószínűleg nagy hatása lesz a fizika és a csillagászat egészére.”*

David N. Schramm (1945–1997) amerikai kozmológus és fizikus (University of Chicago, Chicago, IL, USA) mondta: *„A Tejútrendszerből kibocsátott összes fénymennyiség alapján arra következtethetünk, hogy a mi galaxisunk kb. száz milliárd Napnyi tömeggel rendelkezik. Ha azonban megvizsgáljuk, hogy ugyanez az objektum (a Tejútrendszer) milyen*

kölcsönhatásban áll egy másik galaxissal, például a velünk szomszédos Androméda-köddel, azt találjuk, hogy az Androméda irányában történő tömegvonzás mértéke alapján csillagrendszerünk tömegének a feltételezett tömeg közel tízszeresének kell(ene) lennie”.

James Trefil amerikai fizikus (George Mason University, Virginia, USA) így vélekedett: „A kozmológia egyik legbonyolultabb problémája a galaxisok létének megmagyarázása. Igazából nem kellene, hogy galaxisok létezzenek, ennek ellenére mégis ott vannak”.

— Az 1970-es évek közepéig azt gondolták, hogy a *neutrínók* talán magyarázatot adnak a sötét anyag mennyiségére. Az Univerzumban nagyon sok a neutrínó (elektron-, müon- és tau neutrínók); a „közönséges” anyag minden egyes részecskéjére kb. 1 milliárd neutrínó jut. Ha tömegük az elektron tömegének ($0,511 \text{ MeV}/c^2$) csupán tízezrede (néhányszor $10 \text{ eV}/c^2$), akkor össztömegük meghaladhatja a csillagok össztömegét. Jelenlegi ismereteink alapján úgy tűnik, hogy a neutrínók egyik fajtája, az ún. elektron-neutrínó tömege néhány eV/c^2 . Ma úgy becsüljük, hogy a neutrínók részesedése a sötét anyagban csak kb. ezreléknyi, vagyis nem játszhatnak meghatározó szerepet a sötét anyag mennyiségében. Más kutatók úgy vélik, hogy a sötét anyagot alkotó — eddig ismeretlen — részecskéknek a tömege akár $\sim 10 \text{ GeV}/c^2$ is lehet. Don Hooper (University of Oxford, UK) viszont igen gyengén kölcsönható, $\sim 100 \text{ MeV}/c^2$ tömegű sötét részecskékre gyanakszik.

Dennis Scania, az Institute of Astronomy, Cambridge University Observatories (Cambridge, UK) vezetője úgy vélekedik, hogy: „Ha bárki egy parányit megváltoztatná a természettörvényeket vagy a természeti állandókat — mint pl. az elektron töltése — akkor az Univerzum fejlődésének útja alapvetően megváltozna, és minden valószínűség szerint az *Intelligens Élet* képtelen lett volna kifejlődni”.

Keith Ward teológus professzor (University of Oxford, UK) ezt mondja: „...egyek fizikusok érvelése szerint a miénk az egyetlen, a tudatos életformák létrehozására alkalmas Világegyetem, éppen a létezése alapjául szolgáló matematikai törvények összetettségének és pontos illeszkedésének köszönhetően...” Némileg rejtélyes az a tény, hogy a Világegyetem egész anyagtartalma az általános törvényszerűségeknek engedelmeskedik. Ha a Világmindenség véletlen jellegű volna, és tisztán valószínűségi alapon működne, akkor azt várnánk, hogy a fizika és a kémia

törvényei által megfogalmazott szabályszerűségek időről-időre megváltoznak, vagy akár meg is szűnjenek. Egy olyan Világegyetemben, amelyben bármi megtörténhet, az is elfordulhatna, hogy a fizika alapvető törvényei egyszerre csak érvényüket veszítsék. Mert miért is kellene az anyagi részecskéknek szüntelenül engedelmesskedni például a gravitáció fordított négyzetes távolságfüggésének, vagy miért kellene az elemi részecskék kölcsönhatásainak pontosan megfelelni a Schrödinger-egyenlet írásainak?" Valójában azonban az ősrobbanás korántsem olyan egyszerű, mint amilyennek látszik. A Világegyetem tágulása nagyon pontosan rendezett módon vette kezdetét, összhangban számos természeti állandóval és törvénnyel, amelyek megszabták további fejlődését, aminek eredményeképpen olyanná vált, amilyennek ma látjuk. Valójában az a kérdés, hogyan volt képes a ma megfigyelhető bonyolultságú Világegyetem létrejönni." [27]

David D. Deutch, a parallel Univerzumok „apostola” (Institute of Mathematics, University of Oxford, UK) azt mondta: „Ha mindössze néhány százalékkal mozdítjuk el ezeket az állandókat egyik irányba, a csillagok néhány millió év alatt kiégték volna, nem hagyva időt az evolúcióra. Ugyanezzel a néhány százalékkal a másik irányba mozdulva, nem létezhetnének a héliumnál nehezebb elemek. Ha nincsen szén, nincs élet, nincs szerves kémia, egyáltalán nincs komplexitás”. Hozzátette: „Ha bárkiből nem váltanak ki meglepetést azok a különleges tulajdonságok, amelyekkel az Univerzum rendelkezik, homokba dugja a fejét. Ezek valóban meglepőek és semmihez sem hasonlíthatóak”.

Paul C. W. Davies (1946–), világhírű, Templeton-díjas angol fizikus, kozmológus, exobiológus, természetfilozófia professzor (Australian Centre for Astrobiology at Macquaire University, Sydney) így vélekedik: „Nem az az igazán meglepő, hogy az élet a Földön a kés élen egyensúlyozik, hanem az, hogy Univerzumunk is a késpengén egyensúlyozik; és teljes káosz lenne, ha bármelyik természeti állandó kibillenne egy kissé jelenlegi állapotából... Az Univerzum teljesen alkalmatlan lenne az Élet létrehozására... Számítatlan módja van annak, ahogyan a Világegyetem tökéletesen kaotikus lehetne. Elképzelhetnénk törvények nélkül, vagy olyan törvények zűrés összevisszaságával, amelyek rendezetlen, megbízhatatlan viselkedésre készítenék az anyagot. Avagy ellenkezőleg, a világegyetem lehetne szélsőségesen egyszerű is, egészen a jellegtelenségig — például hiányozna belőle az anyag vagy a

mozgás. Elgondolhatnánk azután olyan Világegyetemet, amelynek körülményei pillanatról-pillanatra bonyodalmasan, vaktában változnának, vagy akár olyat, amelyben minden hirtelen megszűnne létezni. Nincs logikai akadálya ilyen rakoncátlan világegyetek létezésének. A valódi Világegyetem azonban másmilyen. Magasrendűen rendezett. Pontosan meghatározott törvényekkel és határozott oksági összefüggésekkel rendelkezik. Egyfajta megbízhatóságot is felfedezhetünk ezeknek a törvényeknek a működésében... A világegyetem térbeli szerveződése is egységes. Az anyag és energia nagyléptékű eloszlása rendkívül egyenletes.” [28] Az asztrofizikusok ezt a tényt úgy összegezik, hogy az Univerzum ~ 100 Mpc léptékű tartományon túl már lényegében homogén, izotróp és „lapos”; euklideszi.

— A parszek (parallaxis szekundum) csillagászati mértékegység; az a távolság, amelyről a Földpálya sugara – merőleges rálátás esetén – 1 ívmásodperc szög alatt látszik. $1 \text{ pc} = 3,2617 \text{ ly}$ [fényév] $= 3,0857 \times 10^{13} \text{ km}$ és $1 \text{ Mpc} = 1$ millió parszek.

Richard Swinburne (1934–, University of Oxford, Faculty of Philosophy, UK) anglikán teista filozófus, teológus szerint az antropikus elv (is) Isten létezésének bizonyítéka. „Van valami komplexitás, partikularitás és végesség az Univerzumban, ami magyarázat után kiált... Az Univerzum rendje egy Isteni Tervezőre enged következtetni” — írta. [26]

Sir Fred Hoyle (1915–2001), a világhírű brit kozmológus, asztrofizikus és sci-fi író a következőkben összegezte gondolatait: „A tények sokasága azt sugallja, hogy egy »szupertervező« gyanús dolgokat művelt a fizikával, a kémiával és a biológiával, hogy nem »vak erők« működnek a Természetben. Nem hiszem, hogy bármelyik fizikus, aki ezt az összehangolást vizsgálta, nem vonta volna le azt a következtetést, hogy a magfizika törvényei nem tetszés szerint megalkotottak, összhangban azzal, hogy létre tudták hozni a csillagokat... Az a tény, hogy az Univerzum számos olyan tulajdonsággal rendelkezik, amely segíti a szerves életet — pl. a fizikai állandók nagyfokú precízisége, amelynek eredményeképpen létrejöttek a hosszú életű csillagok és a bolygók — néhány fizikust arra vezettek, hogy elgondolkozzék valamilyen isteni behatás jelenlétén... Úgy néz ki, hogy a legjelentősebb fizikusok és kozmológusok számára elfogadott, objektív igazság az Univerzum »finomhangolása«-nak ténye”.

Steven J. Dick amerikai csillagász, exobiológus és tudománytörténész, (US Naval Observatory, Washington DC, USA) szerint: „A nagy kérdés az, hogy a Világegyetem alapvetően csillagokból és galaxisokból, vagy életből és értelemről áll-e?” [29] [30]

Freeman John Dyson (1923–) angol / amerikai fizikus (Institute for Advanced Study, Princeton, NJ, USA): „Amint kitekintünk az Univerzumba és azonosítunk számos együttműködő és javunkat szolgáló fizikai és csillagászati jelenséget, majdnem úgy látszik, mintha az Univerzum kellő érzékenységet tanúsítana aziránt, hogy mi megjelenhessünk”.

Stephen W. Hawking szerint: „Figyelemre méltó dolog, hogy ezeknek a számoknak (fizikai állandók) az értékei nagyon finomhangoltak tűnnek, hogy lehetőséget adjanak az élet kifejlődéséhez... Például, ha az elektron villamos töltése csak kissé különböző lenne, a csillagok képtelenek lennének elégetni hidrogénjüket és héliumukat, más szóval nem tudnának felrobbanni... Világosnak tűnik, hogy csak az állandók viszonylag szűk tartománya az, amely megengedi az intelligens élet bármely formájának kifejlődését. Az állandók értékének bármely beállítása létrehozhat univerzumokat, amelyek nagyon szépek is lehetnének, de nem lenne senki, aki szépségükön elcsodálkoznék... Egy isteni cél a Teremtésben és a tudományos törvények (Isten által történő) megválasztása lehet mindezek mögött”. [32]

„Ha a tágulási sebesség az ősrobbanás utáni első másodperc végén akár csak százbilliomod résszel kisebb lett volna, akkor a Világegyetem összeomlik, mielőtt eléri mai méretét.” [32]

Steven Weinberg írta: „Milyen meglepő, hogy a természettörvények és az Univerzum kezdeti feltételei megengedik a jelenleg létező dolgok megfigyelését. Tudjuk, hogy az élet lehetetlen lenne, ha a néhány fizikai mennyiség bármelyike egy kevéssé más értéket venne fel... Az állandók hihetetlenül finom hangolására volt szükség. Az élet bármely megfigyelhető formájának létezése megköveteli az összhangot a vákuum-energia különböző összetevői között kb. 120 tizedesjegy pontossággal... Ha egyáltalán valahol remélhetjük, hogy felfedezzük Isten keze nyomát, azok az alapvető természeti törvények. Az ember vagy hisz Istenben vagy nem. Ha az életben kevesebb lenne a szenvedés, az talán utalna egy »jóságos Teremtő« léte...” [33]

Michael S. Turner (1949–), az University of Chicago és a Fermilab (Batavia, IL, USA) asztrofizikusa a finomhangolásra egy nagyon szemléletes hasonlattal élt: „A pontosság akkora, mintha valaki keresztülha-

jítana egy dárdát az egész Univerzumon, és beletalálna egy 1 mm átmérőjű körbe a másik oldalán”.

John A. Wheeler mondta: „Azt gondolom, hogy mindennek a mélyén nem egy tökéletes és egyszerű egyenletnek kell lennie, hanem egy tökéletes és egyszerű Eszmének... Az a véleményem, hogy amikor végleg felfedjük a titkot, ez nagyon szép lesz, és azt fogjuk mondani egymásnak: hogyan is lehetett volna másképpen?” Wheeler azt tartja a kozmológia legnagyobb kihívásának, hogy felfedezzük: „hogyan jött létre a kezdeti rendezetlenségből a rend?” Szerinte „a Mindenség az Emberhez alkalmazkodott”.

George Greenstein asztrofizikus (Dept. of Astronomy, Amhers College, Amhers, MA, USA): „Ahogy sorra vesszük a bizonyítékokat és a tényeket, óhatatlanul fölvetődik a gyanú, hogy mindez nem nélkülözheti valamilyen természetfeletti erő részvételét. Lehetséges, hogy egyszer csak akaratlanul is egy Felsőbbrendű Lény létezésének tudományos bizonyítékába botlunk? Isten lett volna az, aki gondviselésszerűen beavatkozott, és úgy rendezte be a világot, hogy az segítse létünket és boldogulásunkat?”

Richard Dawkins (1941–) neodarwinista fejlődésbiológus, zoológus, etológus, a Charles Simonyi akadémikus által alapított Public Understanding of Science, University of Oxford (Oxford, UK) professzora bestseller könyvében Istent vak órásmasternek aposztrofálta. [34] Ezeket írja: „A biológia a komplikált dolgok tudománya, amelyek olyanok, mintha céltudatos tervezés eredményei lennének, a fizika pedig az egyszerű dolgoké, amelyek nem csábítanak minket arra, hogy létrejöttükhöz tervet tételezzünk fel... A természetes szelekciónak, a vak, öntudatlan, automatikus folyamatnak, amelyet Darwin ismert fel, amelyről ma már tudjuk, hogy minden élő látszólagos célszerűségének magyarázata, valójában nincs célja és értelme. Nem gondolkodik, és nem lát. Nem tervezi meg a jövőt”.

Robert Henry Dicke (1916–1997) amerikai fizikus, a kozmikus háttérsugárzás egyik felfedezőjének kérdése: „Mire jó egy olyan Univerzum, amelyben senki sem nézhet körül?” A gondolat teleologikus és inverz logikai lánc: megfigyelő – technikai civilizáció – intelligencia, élet – nehéz elemek – termionukleáris reakciók – több milliárd éves csillagok – több milliárd fényév méretű Univerzum. Vagyis azért olyan nagy az Univerzum, mert mi itt vagyunk (vagy vice versa: azért lehetünk itt, mert ilyen nagy az Univerzum).

Gerald J. Whitrow már az 1950-es években úgy vélte, hogy csak egy „*nagyon nagy méretű*” Univerzumban jelenhet meg az Élet általunk is ismert válfaja.

Persze túlságosan is sok a ha, a kérdőjel. Talán egy mindenható, mindentudó, mindenütt jelenlévő — „*ravasz, de nem rosszindulatú*” — Nagy Kreátor úgy döntött: Világot teremtek, de olyat, amelyben kialakulhat az Élet, az Intelligencia, a Technikai Civilizáció, és meg-nézem; vannak-e olyan okosak, hogy időben és térben egyaránt véges létezésükben rájöjjenek: *ki, miért, miből, mikor, hogyan és hányszor tette?*

* * *

BONYOLÓDÁS ÉS EVOLÚCIÓ

Mottó:

„*Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*”

(A dolgokat ne szaporítsuk a szükségesnél jobban)

[William Occam]

„*Ha a jövőt keresed, kutasd a múltat*”

[Konfucius]

A bonyolódás fokozódása *velejárója* az evolúciónak, de *nem feltétele*. Az *evolúció nem egyenlő a bonyolódással*. Nem minden új forma komplexebb a korábbiaknál, de időről-időre megjelenik a *korábbiaknál komplexebb* létforma is. Az evolúciónak nem eleve „beépített” célja a komplexitás növelése. Egyszerűen csak az idő előrehaladtával egyre nagyobb lesz a *valószínűsége* a nagyobb komplexitás elérésének.

Az evolúcióban — általában — a *komplexitás / tudat törvénye* érvényesül, amely szerint a fokozódó *bonyolultság* (komplexitás) fokozódó *központosulással* (tudattal) jár együtt. E folyamat során először az élettelen természet formálódott ki, és a Kozmosz legnagyobb része, a *makrokozmosz* az elemi részek, atomok, molekulák, anyaghalmazok, égitestek, tejút- és csillagrendszerek együttesében a szerveződésnek

viszonylag alacsony fokán maradt meg. A *mikroszervezetek* szintjén azonban — a nagy molekulájú szénvegyületek kialakulása révén — olyan struktúrák jöttek létre, amelyek *önfenntartásra és önreprodukcióra* képesek. A biológiai formák — elsősorban a soksejtű szervezetekben — az életjelenségek igen változatos fajtáit mutatják. Ennek a fejlődésnek határozott iránya főként a magasabb rendű emlősállatokban ismerhető fel, ahol a belső szerveződés egyre központosítottabb lett, és elsősorban az *idegrendszer* fokozódó szerepében vált nyilvánvalóvá. A *cerebralizáció*nak nevezett jelenség mára az Emberben érte el legmagasabb szintjét. E folyamat — elvileg — tovább tarthat, megteremtve a „*Homo Futurus*”-t, a Jövő Embert.

A populációk többnyire alkalmazkodnak az őket éppen körülvevő környezethez, anélkül, hogy feltétlenül bonyolultabbakká vagy jobbakká válnának. Az evolúció nem egy töretlen bonyolódási folyamat. Néha a leépülés, az egyszerűsödés, a *redukció* is lehet az alkalmazkodás hatékony módja. A redukció, az egyszerűsödés-leépülés általában olyan környezeti változásokhoz kapcsolódik, amelyek a specializáció egyes elemeit *leértékelik*; olyan feltételeket teremtenek, amelyek között az *egyszerűbb a rátermettebb*. Ilyenkor az evolúció értelemszerűen *egyszerűsít*.

Az evolúciónak *nincs kitűzött, kitiüntetett iránya, nincs célja, nincs „cél-okság”* (teleológia), és *nincs cél-ok* („*causa finalis*”). Mindenkor a környezet információ tartalma, mennyisége és minősége határozza meg a komplexitás növekedését vagy csökkenését és sebességét. Az evolúció nem törekszik egy bizonyos célra, csak *megtörténik*; azokat az *alkalmazkodási technikákat* használja, amelyek egy adott környezetben *hasznosak*. Ez az alkalmazkodási stratégia nem tekinthető az abszolút csúcspontnak az evolúció folyamatában.

— *Kauzalitás* (okság): a világban *okok és okozatok* (következmények) *determinisztikus* láncolata érvényesül úgy, hogy az ok mindig *megelőzi* az okozatot. Ezért a múlt és a jelen ismerete alapján a jövő — bizonyos hibahatáron belül — *elvileg* megjósolható.

— *Teleológia* (cél-okság): a világ jelenségeinek célja van, vagyis a dolgok úgy alakulnak, hogy azzal egyre közeledjenek egyelőre meghatározott végső célhoz. Teleológia (gör: thelosz = ok, cél, --végeredmény, logosz = értelem, igazság, törvény, tan) a „*célok törvénye*” vagy a „*célszerűség tana*”. A

természeti jelenségek célszerűségéről, célirányosságáról szóló filozófiai felfogás szerint a Természet és a Társadalom mozgása eleve meghatározott; valamilyen külső szellemi erő által megjelölt cél irányába halad. A teleológia az isteni gondviselésbe vetett hiten alapul. Az ókori *mítoszokban* fellelhető *antropocentrikus felfogás* szerint a Világegyetem létrejötté, a Teremtés végső soron az *Ember megalkotását* célozta.

— A kauzalitás a tudomány módszere, a teleológia (inkább) a vallásé.

— Elképzelhető-e, hogy az egész Világegyetemben valamiféle teleologikus elv érvényesül? A kérdésre nem tudunk határozott választ adni. Felmerülhet, hogy a megoldást esetleg a *káoszelméletben* keressük. A káoszelméleti modellek azonban az Univerzumra nem alkalmazhatók. Egy rendszer viselkedése — elvileg — akkor lehet kaotikus, ha (1) a rendszer állapotának leírásához minimum *három független paraméter* szükséges, ha (2) a rendszer működését leíró differenciálegyenlet-rendszer *nem lineáris*, és ha (3) a rendszer viselkedése erősen függ a *kezdeti feltételektől*. Az Univerzum esetében — úgy tűnik — mindhárom feltétel teljesül, de az Univerzumot mégsem látjuk kaotikusnak. Az Univerzum bizonyos, konkrét jelenségei persze lehetnek kaotikusak (pl. bolygópályák, mint többtest-problémák). A viselkedést bonyolítják a *perturbációk*, és a természeti törvények jelentős részének *statisztikus jellege* (kvantummechanika).

— Lehetséges, hogy Univerzumunkban *egyidejűleg* van jelen a *kauzalitás*, valamint a *sztochasztikus* és a *teleologikus* viselkedés is. [52]

Természetesen minél bonyolultabb egy struktúra, annál nagyobb meghibásodásának valószínűsége. Bizonyos struktúrák képesek az *önjavításra* mások nem. Pl. az embernél jól működik bizonyos szövetek újraképződése, a sebgyógyulás, bőrképződés, vérképzés, csontok összeforrása stb. De pl. az elvesztett végtag, eltávolított tüdőleány, gyomor rész, vese, méh, petefészkek, prosztatata, here, fog, szem stb. nem nő vissza, nem pótlódik.

Manapság a tudományban többen elválaszthatatlannak tartják az *információelméletet* és az *evolúciót*. [18] Az evolúció elsősorban az információ diadala a rendezetlen anyaggal és a szervezetlen *vak erő*ekkel szemben. „Való igaz, hogy... a természetes szelekció és az evolúció is messzemenően információális jellegű.” [19] Információ = szerveződési mintázat.

Egy rendszer lehetséges intelligens válaszai [20]:

- (1) emeli saját túlélőképességét, vagy / és,
- (2) emeli saját reprodukáló képességét, vagy / és,
- (3) javítja egy adott cél elérésének esélyét (ha a rendszer cél-orientált).

Az intelligens információ-feldolgozás nem feltétlenül kötődik fejlett idegrendszerhez; a természetes vagy mesterséges szervesetlen rendszerektől a különböző szubhumán biológiai rendszereken át a csúcstól képviselő emberig terjed.

— Az evolúció *győztese* — kiszorítva számtalan versenytársát — a legbonyolultabb, legösszetettebb valami / lény lesz. Óriási veszély, ha maga mögé tekintve — nem véve figyelembe a versenyben résztvevő többi rendszert — azt gondolja magáról, hogy *ő érte volt minden*, és mindig is ő volt egyedül a porondon.

— Isten *megalkotja és fenntartja* a logikus világot, *együttműködik* a dolgokkal, és megalapozza önfelülmúlásukat. Ilyen értelemben a Teremtés minden alapanyagot és teremtményi közreműködést kizáró, sajátosan isteni működés.

— Ennél szélsőségesebb a *Novalis* (Georg Friedrich Philipp Freiherr von Hardenberg, 1772–1801) által kifejtett gondolat: „A Tudás gyarapodása által egyre inkább Isten (társ-Teremtő) leszünk”.

— A Szentszék 2006 júliusi nyilatkozatában kijelentette: „A modern ember egyre erősebb tendenciát mutat arra, hogy átvegye Isten szerepét, és helyettesítse Őt”.

— E tanulmány szerzőjének véleménye szerint a társ-Teremtő státusra — persze igen-igen korlátozottan — csak az alábbi esetekben tarthatnánk — nagyon szerény — igényt:

- (1) ha valóban *Egyedüli Intelligenciaként* lennénk jelen az Univerzumban; ezt azonban — szinte bizonyosan — soha sem fogjuk tudni megállapítani vagy bebizonyítani. Ha mégis így lenne, akkor egy időben csak két Szellemi Lény, Isten és Ember „lakná” a Kozmoszt. Egyszerűbb lenne bizonyítani, hogy *nem vagyunk egyedül*, ha sikerülne valamilyen *kapcsolatot* teremtenünk idegen civilizációkkal. Az erre irányuló erőfeszítések (SETI, CETI stb.)

eddig nem jártak eredménnyel, ez azonban semmiképpen nem jelenti azt, hogy valóban egyedül vagyunk az Univerzumban,

- (2) ha képesek lennénk ún. *csillagmérnöki* tevékenységre (pl. Dyson-gömb építése [1960-as ötlet] stb.), és ezzel lényegesen befolyásolni kozmikus környezetünket,
- (3) ha képesek lennénk Életet vagy Emberi Intelligenciát *exportálni* az Univerzum távoli vidékeire, és ezzel jelentősen befolyásolni a térrészek evolúcióját,
- (4) ha képesek lennénk életet, illetve magasrendű életet „előállítani” élettelen anyagból.

Nikolaj Kardasev szovjet csillagász 1964-ben megalkotta a civilizációk egy teljesítmény-felhasználás szerinti, logaritmusos besorolását:

- K1 típusú civilizáció: uralja és használja bolygója teljes teljesítménybázisát. A Föld esetében ez 4×10^{12} W (szélsőséges esetben talán $1,75 \times 10^{17}$ W is lehet),
- K2 típusú civilizáció: uralja és használja egész naprendszerének teljesítményét (4×10^{26} W),
- K3 típusú civilizáció: uralja és használja egész galaxisának teljesítményét (3×10^{37} W),
- K4 típusú civilizáció: képes befolyásolni a teljes Metagalaxis szerkezetét. Carl Sagan számításai szerint mi jelenleg legfeljebb a K1 0,7-es típusba tartozunk.

Arra a kérdésre, hogy mit is kell értenünk civilizáción, Kardasev — munkadefinícióként — a következő választ adta: „A civilizáció az anyag igen stabil, információk gyűjtésére, absztrakt elemzésére és minőségileg új információk létrehozására is képes formája. Mind környezetéről, mind önmagáról új információkat gyűjt, mégpedig azért, hogy önfenntartó reakciói tökéletesebbé váljanak. Egy civilizációra jellemző a megszervezett információ milyensége, élettartama, működésének programja, valamint a működéshez szükséges teljesítmény”.

- Egy méh-, hangya- vagy természetközösség alig-alig gyűjt információt (pl.: táplálékszerzési terület, vonulási útvonalak stb.), absztrakt elemzésre, új információk létrehozására képtelen, teljesítményigénye pedig igen kicsi.

Kardasev szerint a civilizációból, majd szupercivilizációvá való alakulás a fejlődés egységes, egyértelmű vonulata. Az Univerzumban az Értelmelem nem egyszeri, egyedi, hanem *jelentős valószínűséggel* van jelen, és nem megy veszendőbe. A civilizációk élettartama — fejlődésük következtében — növekszik; esetleg tetszőlegesen hosszú is lehet. Egy szupercivilizáció számára az *egész Univerzum* élettérre válhat. Más kérdés, hogy egy esetleges szupercivilizáció mennyire „barátságos” vagy kapcsolatteremtő szándékú; mit tenne egy hatalmas Értelmelem, ha találkozna a mi földi valóságunkkal? Óvna, tanítana, túrna, vagy elpusztítana bennünket?

Az ún. *transzhumanista* álláspont szerint az emberi állapot nem állandó; nemcsak a természeti törvények, hanem saját maga is befolyásolja önön állapotát. Ha az Ember és az Emberi Társadalom evolúciójának folyamata „csak” annyi, hogy egyre jobban, pontosabban, adekvátabb módon ismeri meg a Világot, annak törvényeit, összefüggéseit, még nem jelenti azt, hogy Isten mellett (alatt, után) *társ-Teremtővé* válik. Immanuel Kant (1724–1804) német filozófus mereven elutasította az *ember istenisülésének* eszméjét.

* * *

DINAMIKUS VILÁGEGYETEM

Mottó:

„Követnünk kell az érvek fonalát,
bárhová is vezessen”

[Szókratész]

Teilhard tanítása szerint a Világmindenség *ontológiailag* (létét tekintve) *nem statikus* valami, hanem kezdetétől fogva két nagy ellentétes áramlást követve *mozog*; az egyik áramlás a *végső szétesés* állapota felé ragadja magával az Anyagot, a másik sodrás pedig *szerves egységeket* épít, és ezeknek legmagasabb fokú, elképesztően bonyolult típusait alkotja meg, azt, amit Élő Világnak nevezünk. Az Élet *nem törvények nélkül*

bonyolódik, és nem is találomra, hanem — akár szervezett lények együttesét, akár a részleteit figyeljük — módszeresen, visszafordíthatatlanul tart egyre magasabb fokú tudatállapotok felé. A Homo sapiensnek egészen friss keletű megjelenése a Földön csak szabályos és logikus eredménye egy olyan folyamatnak, amely már bolygónk születésekor megindult. E folyamat elemei:

— *központosítás* — nemcsak fizikailag, de értelmileg és erkölcsileg is az ember csak akkor Ember, ha *műveli magát*,

— *központ áthelyezése* — nem egyetlen ember él a Földön. Sok milliárdnyian vagyunk ugyanabban az időben, és ez evidencia. Minden egyes ember csak egy-egy atomot, vagy — ha úgy tetszik — egy-egy óriás-molekulát képvisel; a többi hasonló molekulával pedig együtt alkot egy meghatározott (korpuszkuláris) rendszert, amelyből nem képes kiszakadni. Fizikailag, biológiailag az Ember is — akárcsak minden létező a Természetben — lényegileg légiónyi elemből álló *tömegjelenség*. Első megközelítésben ez azt jelenti, hogy nem haladhatunk önmagunk végső határáig, hacsak ki nem lépünk magunkból és nem *egyesülünk* másokkal, mégpedig olyan módon, hogy az egyesülés révén — a Komplexitás nagy Törvényének megfelelően — *megnövekszik a Tudatunk*,

— *magasabb központosítás* — gondolataink egyre inkább úgy működnek, mint *egyetlen agynak* a sejtjei. A holnap Emberisége valamiféle, „magasabb rendű” Emberiség, amely sokkal tudatosabb, hatalmasabb és egyöntetűbb lesz a miénkénél; immár kilép a jövő homályából és szemünk láttára ölt alakot.

1925-ben Teilhard az elsők között volt, aki az Embert a Fejlődés zászlóvivőjének tekintette. Teljes bizonyossággal ma sem tudjuk, hogy az evolúció melyik fázisában jelent meg az Intelligencia. Teilhard tagadta azt az ún. *fixista* szemléletmódot, amely szerint az egyes fajok nem az evolúció, hanem külön-külön, isteni Teremtés révén jöttek létre. Szinte bizonyosnak tekintette, hogy az *evolúció* nem egy pillanat, hanem egy *hosszú folyamat* volt; több *zsákutca* után sikerre vezető folyamat eredményeképpen lobbant fel a Tudat lángja. W. M. Krogman szerint „az Ember értékt teremő állat”.

— A *fixizmus* eltúlozza az állat és az ember különbségét, és *lehetetlennek* tartja az embernek az állatvilágból való származását, kiemelkedését. A *fixizmus* képviselői úgy gondolják, hogy Isten mintegy *kívülről* nyúlt bele a

Teremtésébe, és közvetlenül teremtette az Embert (vagy legalábbis az *emberi lelket*). A *kreacionizmus* tagadja a fejlődést (az Ember, illetve az emberi lélek nem szervesen fakad az előzményekből, hanem „kívülről” történő „hozzátoldás” eredménye). Ma úgy tudjuk, hogy kb. 600 millió éve még közös ősrünk volt a rovarokkal, és sok génünk még ma is közös velük, hogy alig 5-6 millió éve váltunk el a csimpánztól, hogy a mai értelemben vett Homo Sapiens mindössze kb. 160 ezer éves, hogy a csimpánz génállománya 99,4 %-ban ugyanaz, mint a Homo Sapiensé, hogy a csirke génállománya 2,5 %-ban azonos az emberével, hogy bármely két ember génállománya legfeljebb (0,2 — 0,4) %-ban tér el egymástól.

Az evolúció sikeréhez Egyetemes Akarásra is szükség volt. Vajon a Tudat megjelenése után is fennmaradt-e ez az Egyetemes Akarás, vagy divergált, szétszóródott, megoszlott?

Teilhard válasza szerint:

- (1) Az evolúció minden szintjén megjelenik a *konvergencia*, a *divergencia* és az *emergencia*. E mozzanatok egyre magasabb szinten ismétlődnek, állandó dinamizmusban vannak.

— *Emergencia* = *kiemelkedés, kitörés; felbukkanás*; a fejlődési szintek egymásra épülése úgy, hogy az egész több, mint a *részek összessége*, illetve, hogy egy rendszer *globális* viselkedése nem egyértelműen következik elemeinek *lokális* viselkedéséből. A szakirodalomban leggyakrabban szereplő *emergens* jelenségek: kaotikus-, nemlineáris-, önszervező- és komplex rendszerek, fraktálok, skálázási törvények, kvázi-periodikus kristályállapotok, illetve a nem-egyensúlyi termodinamika struktúrái.

- (2) Az ismétlődő mozzanatok dinamizmusa a Mindenség egyre több tudatosságra való törekvése (élettelen → élő → Homo erectus → Homo sapiens sapiens → túl az Emberen).
- (3) Az emberi természetben van egy alapvető, kollektív jellegű valami, amely még nem bontakozott ki teljesen. Minden ember magában hordoz valamit a Kozmosz végső kiteljesedési *szándékából*. Ez Teilhard filozófiájának *teleológikus* oldalát tükrözi.

Az Egyetemes Akarás esetleges megbomlása csak ideiglenes. Teilhard szerint a Tudat életvágyból és a mindennapi táplálék megszerzésének erőfeszítéséből született. A teremő Fejlődés és az Ősztőn evolúciója az Intelligenciában teljesedett ki. A kozmikus erőfeszítés célja az Egyéni Tudat, de ennél is magasabb szinten a Szociális Együttgondolkodás, a Kollektív Tudat.

Teilhard a következőket írta: [9]

— „Apáink még azt képzelték, hogy saját létük csak tegnap született, és hogy mindegyikük önmagában hordja léte végső értékét. Azt vélték, hogy földi éveik és emberi tagjaik dimenziói tartalmazzák egész éniüket. Mi szétfeszítettük ezeket a szűk méreteket és képzeléseket. Felfedezéseink megaláztak és fel is magasztaltak minket, s ezért lassacskán észrevesszük, hogy óriási távlatok folytatódnak, és minket is magukba zárnak; s mintha álomból ébrednénk fel, megértjük, hogy igazi méltóságunk éppen az, hogy van egy Egész, s mi az elemei vagyunk. Szellemiünkben az egész Világot fogtuk át.”

A Tudat önfelismerése tehát messzire vezetett. Az evolúció — később — taktikát változtatott; az egyéni tudatból kollektív tudat lett, amely visszahatott az egyéni tudatra. A Konkrét Tudat így egy Egyetemes Tudatban realizálódik.

A biológiai evolúció XIX. századi fölfedezése és a kozmogónia XX. századi eredményei (Big Bang, táguló, illetve gyorsulva táguló Univerzum, csillagkeletkezés, -fejlődés és -halál, kozmikus katasztrófák stb.) hozzájárultak ahhoz, hogy napjainkban a Világegyetemet *alakulóban* — de egészében *nem fejlődőben* — lévőnek tekintsük. El kell fogadnunk, hogy a Világ *nem statikus*, hanem *dinamikus*, állandóan változó. Nem tekinthetjük olyanak, mint amelyet Isten egy „pillanat” (vagy hat nap) alatt megalkotott, és onnan kezdve változatlan. A Világegyetem már *nem Kozmoszként*, hanem *Kozmogenezisként* mutatkozik. „Amíg statikus Világ esetében a Teremő (causa efficiens = létrehozó ok) — akármit mondjanak is egyesek — mégis strukturálisan elszakítva marad alkotásától és ezért meghatározható alap sem marad immanenciája számára, addig az evolutív természetű Világban... Isten (összekavarodás nélkül) esik egybe a Kozmogenezis összpontosulási Központjával” — írja Teilhard. A hagyományos értelmezés szerint a Világ a Teremtéssel kikerült Isten kezéből. Az evolutív látásmód szerint azonban „a Világ már nem kifelé helyezéssel és szétszóródással

részesül a létből, hanem plérómával (beteljesítéssel) és összpontosulással. Már nem Okozás eredménye, hanem Egyesítésé”.

Teilhard rámutatott arra, hogy túlhaladott az „Első Mozgató”-nak az a fajta felfogása, hogy valamikor „meglökte” a Világot, és azóta „gurul”, „forog” az akkor megalkotott Természettörvények szerint. Ez nagyon statikus világkép, és lefokozza a Teremtő szerepét. Ez egy Istenből kihelyezett Világ képe, amelyben ma csak a múltján keresztül lenne — áttételes — szerepe a Teremtőnek a dolgok alakulásában.

Teilhard így írt:

— „Arisztotelész óta folyton valami külsődlegesen, hátulról, a Világ eredetétől ható »Első Mozgató« formájában alkották meg az Isten-modelleket. De amióta szellemünkben előbukkant az »evolutív érzék«, azóta fizikailag csakis olyan valakit lehet felfognunk, és imádnunk, aki előrehúzó szerves Első Mozgatóként Isten.”

Meg kell jegyeznünk, hogy az emberiség nagy filozófusainak jelentős része feltételezett valamiféle (személyes vagy személytelen) természetfelettit (Isten):

- Arisztotelész (i. e. 384–322) „Első Mozdulatlan Mozgató”-ról (primum movens immobile) beszélt,
- Szent Ágoston (Aurelius Agustinus, 354–430) azt tanítja, hogy az ember teste „észcsíra” formájában rejtőzött az anyagban,
- Aquinói Szent Tamás (1225–1274) szerint az első ember testét és lelkét Isten közvetlenül (immediate) teremtette,
- Baruch Spinoza (1632–677) panteista nézete szerint Isten az egész Természetet jelenti; „Deus sive Natura” (Isten vagyis a Természet),
- George Berkeley (1685–1753) „Isten”-ről beszélt,
- Immanuel Kant (1724–1804) „Ding an sich”-ről (magánvaló dolog) beszélt,
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) „Weltgeist”-ről (világ-szellem) beszélt,
- Henri Louis Bergson (1859–1941) „élan vital”-ról (életimpulzus, élet lendület) beszélt,
- Albert Einstein (1879–1955) Herbert Goldstein rabbihoz írt levelében így vélekedett: „I believe in Spinoza's God who reveals himself in the orderly harmony of what exists, not in a God who concerns himself with fates and actions of human beings” (Hiszek Spinoza Istenében, aki

minden létező harmóniájában jelentkezik, nem egy olyan Istenben, aki az emberek sorsával és cselekedeteivel törődik). Máshol ezeket írta: „*Science without religion is lame. Religion without science is blind*” (A tudomány vallás nélkül sánta. A vallás tudomány nélkül vak)... Vallási hagyományokat csak történeti és pszichológiai szempontból vizsgálom... nem hiszek a személyes Istenben... én egy mélységesen vallásos hitetlen vagyok; ez egy új vallásféle”.

* * *

HIT ÉS TUDOMÁNY

Mottó:

„Ez a világ minden világok legjobbika”

[Voltaire]

Ha a Teremtő elől lévő mozgató, amely fokozatosan magában egyesíti az evolútíve teremtődő Világot, akkor maga Isten gazdagodik e folyamat által. A Teremtő nem lehet független a Világtól. Ha tehát a Világ — a komplexitás / tudat növekedés törvénye szerint — gazdagodik, gyarapszik, fejlődik, akkor a Világot önmagával, önmagában egyesítő Isten is gazdagodik. Világos, hogy ebben a látásmódban végképp felül kell írunk eddigi statikus tökéletesség fogalmunkat. Hiszen joggal kérdezhetnénk; ha Isten *eleve* tökéletes, akkor ugyan hová és hogyan fejlődik?

— „*ehje aser ehje*” = vagyok, aki vagyok (Ex 3:14) „.... mert én, Jahve nem változom” (Malakiás 3:6), „*ani hú*”, azaz én vagyok Ő, én azonos vagyok Övele (aggregotokig én vagyok Ő, Jesája 46:4), valamint „*Én vagyok Ő, én vagyok az első, én vagyok az utolsó*” (Jesája 48:12). Moses Maimonidész (Mose ben Majmúni, más néven Rambam, 1135–1204) zsidó rabbi, bölcs, a „zsidó Arisztotelész” azt hirdette, hogy Isten „*mozdulatlan* (akinéton) *mozgató*”.

A Világban állandóan jelen van a Teremtő. A modern természettudományok szerint úgy tűnik, hogy a — korábban alapvetőnek tekintett —

fizikai állandók (elektron villamos töltése, fénysebesség, Planck-állandó, finomszerkezeti állandó stb.) — ahogyan arról már korábban beszéltünk — talán mégsem állandók, amióta világ a világ. Talán Isten *folyamatosan finomítja* a beállítást, és mint egy szorgalmas „zongorahangoló”, aki nem elégedett hangszerével, még ma is (lassan) „hangolja” az Univerzumot. Néhány *alapvető állandó* mai értéke:

- elektron villamos töltése: $e = 1,60217653(14) \times 10^{-19}$ As,
- vákuumbeli fénysebesség: $c = 2,99792458 \times 10^8$ m/s,
- Planck-állandó: $h = 6,6260693(11) \times 10^{-34}$ Js,
- finomszerkezeti állandó: $\alpha = 7,297352568(24) \times 10^{-3} \approx 1/137$.

Az itt felmerülő (egyik) alapkérdés: *Része-e Isten a Természetnek vagy Természetfeletti? Az egyik nézet szerint „a Természet nemcsak a Teremtett Valóságot, hanem a Teremtő Valóságot is magába foglalja. A Természet minden teremtő és teremtett erő egysége”.*

Az Emberi Tudat *nem öncélú*. Az Embernek meg kell ismernie önmagát és az Univerzumot.

Teilhard — természetesen — keményen szembetalálkozott a Tudomány és a Hit összeegyeztethetőségének kérdésével; és ezt a nehéz kérdést nem kerülte meg. Koherenciába hozható-e ez a kétfajta világszemlélet? Teilhard *természettudós és egyházi ember* volt egy személyben, és mint ilyen, abszolút autentikus, hogy megkíséreljen erre a rendkívül nehéz problémára választ adni. [7] Ezt mondta:

— *„Az élet engem két olyan világ kellős közepére állított, amelyeknek mindennapos tapasztalatból ismerem elméletét, nyelvét, érzelmeit. Nem építettem belső válaszfalat a két világ közé, hanem hagytam, hogy ez a két — látszólag ellentétes — befolyás teljesen szabadon hasson egymásra lelkem legmélyén.”*

Teilhard tehát tudta, hogy két világ *határán* áll; a természettudomány és a vallás mesgyéjén. Rendszere egységes, szervesen összefüggő, de ugyanakkor elég tág minden újabb tudományos igazság befogadására. Legnagyobb érdeme, hogy a katolicizmus *dogmarendszerét* és a modern *tudományos világméket* összhangba tudta hozni anélkül, hogy az egyes létsíkokat összekeverte volna. *Fenomenológiája* (a valóság szubjektív

megtapasztalása, átélése) és *fenomológiája* (tudományos világképe) teljes áttekintést akart adni a Kozmoszról úgy, ahogy az a tudományok összessége előtt megjelenik Múltjával, Jelenével és várható Jövőjével.

— Már Maimonidész azt mondta, hogy „a Tóra igazságnak megfelelő értelmezését tekinti célnak... összhangba hozni az Ész követelményeit a Tórával”. Maimonidész volt az, aki személyében egyesítette a négy nagy kultúrát; a zsidó, a görög-római, az arab és a nyugati eszmevilágot.

Teilhard tudta és hirdette, hogy a Vallások épülnek a Hitre, és nem a Tudomány. A Tudomány lényege, hogy módszerei segítségével megismerje és megértse a Világot. A Hit világa — ha lassan is — egyre nyitottabbnak bizonyul az evolúció tanítása iránt, mert kezdi megérteni, hogy az nem ellenségképet sugall. Teilhard azt vallotta, hogy az evolúció tana nem Isten ellenes tan. A modern tudományfilozófia szerint a mítosz nem nevezhető elméletnek. A Vallás egyik erős oszlopa az, hogy az Egyén nem egy *biológiai* *massza* szürke sejtje, az emberi populáció egy jelentéktelen alkotóeleme, hanem *Isten képmása* (elvont vagy nem elvont értelemben), ahol az Egyénnel maga *Isten foglalkozik*; ez ad erőt neki az élet viharában. Láthatóan ez a felfogás homlokegyenesen ellentétes Einstein hitvallásával.

Teilhard mélységesen *humanista polihisztor*, „*uomo universale*” volt; a Tudás és a Hit apostola. Azt vizsgálta, hogy mi az, ami helyesen orientálhat bennünket az Ember, a Tudat, a Világ, a Végtelen és az Isten csodálatában, megértésében vagy legalább felfogásában. [2] Így írt:

— „Első pillanatban visszariadunk attól, hogy az Ego-t azzal társítsuk, ami Minden. A két terminus között kivívónak, csaknem neveléségesnek látszik az aránytalanság. Ez azért van, mert nem mélyítettük el eléggé azt a hármas tulajdonságot, amely minden egyes tudatot jellemez:

1. mindent részlegesen önmaga köré központosít,
2. képes arra, hogy mindinkább önmagára központosítsa önmagát,
3. éppen ennek a magas fokú központosításnak révén csatlakozni kész minden többi centrumhoz, amely őt körülveszi; így pedig — érzékeink és szellemünk révén — a Világegyetem végtelensége folyton-folyvást »egyszerűen« felgyülemlik mindegyikünkben.”

Valószínűleg nem „egyszerűen”; ez talán túlzásnak tűnik. Hosszú és küzdelmes út vezet ahhoz az emberi kiváltságához, hogy megismerhessük önmagunkat és a Világot; ráadásul ez a megismerés sohasem lehet maradéktalanul teljes. A Megismerés spirális, végtelen folyamat; egyre tökéletesebb, adekvátabb, de soha nem befejezett.

Egész valóságunk öröklött valóság, amelyet mi is részben biológiailag átörökítünk (genetika), részben szellemileg áttestálunk (edukáció) utódainkba. Individuális — időben és térben véges — fizikai létünk az Emberiség létének egy parányi szakasza. De vízcseppek alkotják a tengert, még akkor is, ha a tenger *minőségileg más*, jóval több, mint vízcseppek matematikai összege. Egy emberi élet parányi rész, de *nélkülözhetetlen* az egészhez, a Nagy Folyamathoz, és megadja az Egyéni Élet értékét és méltóságát. Az Egyes Ember egyedi létező, „monád”; olyan mikro-egység, amely szorosan összefügg a nagy egésszel, a Világegyetemmel.

Az Evolúció folyamatában meghatározó jelentőséggel bír — miután megjelent — az Emberi Tudat. Tudatunk egy része genetikailag determinált; titkát még messze nem fedtük fel. Teilhard írta: [10]

— „Ha jó helyre állítottunk egy titkot, az ugyanolyan termékeny lesz, akárcsak a legalaposabban kivizsgált igazságok.”

Egy adott korban — aktuálisan — élő Emberiség reprezentálja teljes múltját, és elődei felhalmozott tudásanyagát szétsugározza az egész Társadalomban. Az Ember feladata, hogy kollektív erőfeszítéssel a maga javára fordítsa a Jövőt. Az Emberiség történetének jelentős része az Individualista Emberről szól. Két dolgot kell ehhez hozzáfűzni:

— ha az Individuum teljesen betagoódik a tömegbe (vagyis érvényesül a „fűnyíró elv”), az nem viszi előre a fejlődést, a Társadalmi Tudat *regresszív* válik. Az erre alapozott társadalmi kísérletek (fasizmus, náciizmus, szocializmus, kommunizmus) kudarcba fulladtak,

— ha a kiemelkedő szellemű Individuumok kezükbe tudják ragadni a Társadalom irányítását, akkor a Társadalmi Tudat evolválódhat, és Teilhard víziója valóra válhat.

Az individuális szemléletet fel kell(ene) adni, *konvertálni* egy nagyszabású felismeréssé, hogy megértsük; Tudatunkban jelen van az eddig létezett Emberiség teljes tudásanyaga, törekvése. Az Ember több mint aminek hiszi magát; hordozója mindannak, amely elődeinkben jelen volt. Felelősség terhel bennünket nemcsak utódainkért, hanem azokért is, akik *elődeink* voltak az evolúcióban; *génjeiket* hordozzuk és átörökítjük, ismereteiket őrizzuk és *átadjuk*. Eszméik a jelenben, bennünk és az utókorban is élnek.

Az *átadással* kapcsolatban néhány szót kell ejtenünk a kabbaláról. A *kabbala* szó héber eredetű; jelentése *hagyomány*. Csakhogy a héber nyelv *kétféle* szót ismer a vallási és a kulturális hagyományok meghatározására. Az egyik neve *maszoret*, amely az M-SZ-R (átad) gyökből ered; ez tehát az olyan hagyományt jelöli, amelyet *apa ad át fiának*, mester a tanítványának (ezt nevezzük tradicionális hagyománynak. Az írott hagyomány a *Tora se-bi-khtav*, a szóbeli hagyomány a *Tora se-be-al-pe*; „*És beszéld el fiaidnak!*” [MII.138]). Ezzel szemben a kabbala a héber Q-B-L gyök (átvesz, kap) származéka, vagyis olyan hagyományra utal, amelyben az ember *ihlet, elmélyülés* révén, mondhatni *Isten kegyelméből* részesül. Ily módon vette át a Tórát (nem csupán az írott, hanem a szóbeli Tant is) Mózes, a zsidók nagy tanítómestere. Ezért olvasunk a Talmudban a „*hagyomány folytonosságáról*”, a „*hagyomány láncolatáról*” (héb.: „*salset la-kabbala*”) szóló leírást: „*Mose kibél Tora miszináj*” (Mózes átvette a Tórát a Szináj hegyéről). Folytatásában azonban már a másik igét használják: „*umszáréhá lijhosuá*” = és *átadta* azt Jósuának (Jósuá pedig *átadta* az öregeknek, az öregek a prófétáknak, a próféták *továbadták* azt a Nagy Szanhedrinben lévő férfiaknak). Ilyen, isteni eredetű, szent ihleten alapul a misztikus zsidó hagyomány, a kabbala. [50], [52]

Teilhard sokat foglalkozott a „*szellemi önvizsgálat*” kérdésével. Ahogy önmaga mélységeibe hatolt, egyre újabb „Ego”-t fedezett fel, és ezek nem mindig tudtak egymással azonosulni. [3] 1938-ban írt munkájában — a nevelés sajátos társadalmi hatásának megvilágítására — ezeket írta: [13]

— „*Képzeletben próbáljuk meg a következő élményt. Igyekezzünk egyenként kiemelni magunkból azokat a dolgokat, amelyeket a közösségi életben kaptunk... De menjünk még messzebbre... Próbáljuk elfelejteni az egész történelmet. Tétélezzük fel, hogy a beszéd sem létezik. Közeledjünk ahhoz a szinte elképzelhetetlen állapothoz, amikor tudatunk minden emberi befolyástól teljesen érintetlenül áll*

szemben a Világmindenséggel. Ha így kifosztjuk magunkat, marad-e még bennünk élő erő?"

Fenti sorokban az Ember specifikumát ragadta meg; azt, hogy az Ember valóban sokkal több, mint önmaga. Tudatát átveszi és továbbadja, abszorbeál és emittál, kiterjeszti és meghosszabbítja a Kollektív Szellemi szférájába. Kijelenti: [12]

— „Először is azt láttam meg, hogy csakis az Ember segítheti az Embert a Világ kibetuzésében... El kell fogadnunk azt, amit a Tudomány mond, vagyis hogy az Ember a Földből született. De a hozzánk szóló tudósoknál következetesebbeknek kell lennünk, el kell mennünk a kapott tanítás végső határáig, azaz el kell fogadnunk, hogy az egész Ember a Világból született; nem csak csontjai, húsa, hanem hatalmas gondolkodóképessége is.”

— Szondi Lipót (1893–1986), a világhírű magyar pszichológus véleménye: „..... az embernek először az önmagává válás magaslatában tudatosítania kell minden létehetőségét, majd vissza kell térnie a személyes én hegyének narcisztikus csúcsáról a kollektív emberiséghez. Az önmagává váló embernek tehát választania kell az önszeretet (individuáció) és az emberiség kollektív szeretete (humanizáció) között, miután elérte létének csúcsát. Ha az önszeretetet választja, akkor az elmagányosodás katasztrófájának veszélye fenyegeti. Ha azonban kiterjeszti szeretetét, folytathatja az emberré válás útját”. A Szeretet kiterjesztése az út az igazi emberré válás felé. Szondi szerint: „A felebaráti szeretet gondolata nem illúzió, hanem az Ember saját, emberré válásába vetett hite.”. A Homo Futurus Homo Humanus kell legyen!

Teilhard üzenete, következtetése világos. Fejet kell hajtanunk a gondolkodás képességének csodája előtt, amit csak az Emberben találhatunk meg. Teilhard — jezsuita szerzetesként, hívő keresztényként — természetesen nem hagyta, hagyhatta figyelmen kívül a létezés metafizikai magyarázatát. Az Embert rangjához, jelentőségéhez méltóan mutatja be a Kozmoszban. [12]

— „.... az Ember a Természetben nem más, mint felbukkanási zóna, amelyben... a Kozmikus Evolúció villan elő, és éri el csúcspontját... Az Ember nem valami máshonnan, véletlenül idepottyant szikra. Az a láng Ő, amely a Világmindenség erjedéséből hirtelen lobbant fel a Földön.”

„Az ember utas, aki megy valahová.” [24] Teilhard elég bátor és okos volt, hogy a Tudat evolúciójának Ariadne-fonalát visszagombolyítsa a biológia, paleontológia, geológia és kozmogónia mélységeibe. Oknyomozó tudós volt, aki felismerte azt, hogy elődeink tudására támaszkodva megismerhetjük a Jövőt. De óvatosságra is int; szerinte nem lehetetlen, hogy az Ember nagyot kockáztat, amikor túlságosan gőgös, antropocentrikus, és „... ujjongó perceiben megsuhintja őt az a kábító érzés, hogy önmagát állítsa oda a Világ csúcspontjára”. [12]

Jacques Lucien Monod (1910–1976), francia Nobel-díjas (1965) biológus, biokémikus — fentiekkel kapcsolatban — ezeket írta: „Szeretnénk, ha szükségszerűek lennénk, ha létünk elkerülhetetlenül és az idők kezdete óta elhatározott lenne. Minden vallás, csaknem minden filozófia és részben még a tudomány is arról tanúskodik, hogy az emberiségnek fáradhatatlan és hősi törekvése elkeseredetten tagadni saját létének esetlegességét”. [22] A kereszténység azonban nem posztulálja az Ember és a Természet szükségszerűségét. A Teremtés hittételét értelmező teológia azt tanítja, hogy a szükségszerűség mellett véletlen is van a Természetben, és a Természet egésze Isten esetleges tette, szabad ötlete és ajándéka. Egyáltalán nem kizárt, hogy Isten a statisztikai véletlenekre, a nagy számok törvényszerűségeire és a véletlenszerű tömegjelenségekben rejlő valószínűségekre építette a hominizáció folyamatát, hogy ezzel is hangsúlyozza az Emberi Lét ajándék jellegét.

Más vélemények szerint azonban:

— A véletlen nem lehet magyarázat a rend növekedésére. A hominizáció transzcendentális célkitűzője Isten. Aquinói Szent Tamás szerint: „Mindaz, ami meghatározott módon irányul valamiféle célra, vagy önmagának szabja a célt, vagy valami más tűzi ki számára a célt: egyébként nem irányulna jobban erre a célra, mint arra. A természeti létezők meghatározott célokra irányulnak... Minthogy azonban nem önmaguknak szabják a célt, mert a cél szempontját nem ismerik, szükséges, hogy más tűzze ki nekik a célt, aki a Természet alkotója, akit Istennek nevezünk”.. A cél elérését biztosító isteni elgondolás nem visz erőszakot a természeti események menetébe. Isten ugyanis a dolgok természetének megfelelően működik a természeti létezőkben. A Természet nem tetszés szerinti Természet, hanem tulajdonságait és kezdeti állapotát illetően logikusan elgondolt és megalkotott valóság.

A *hominizáció* teleologikus szemlélete nem sérti a tudományok autonómiáját, és nem teszi feleslegessé a tudományos munkát. A tudós bátran kutathatja (és kutatja is) az emberré válás empirikus okait, és nem kell aggódnia, hogy az empirikus tényezők között, mögött Istenbe ütközik. A teleológikus szemléletet nem teszi feleslegessé az a tény, hogy a hominizáció folyamatában „sikertelen” kísérletek, befagyott véletlenek, zsákutcák és katasztrófák is voltak. A növekvő rend ebben az esetben is logikus magyarázatot követel, és ugyanakkor az is lehetséges, hogy a sikertelen kísérletek, fiaskók talán éppen a *valószínűség növekedésének* biztosítását célozták.

* * *

EGYEDÜL VAGYUNK?

Mottó:

*„A legbiztosabb jele annak, hogy létezik
intelligens élet a Földön kívül az, hogy még
nem próbáltak kapcsolatba lépni velünk”*

A modern kozmológia, a kozmikus biológia, az extraterresztriális civilizációk keresése (OZMA, SETI, CETI, MOA, OGLE, PLANET, PHOENIX, SERENDIP, META stb. programok), az exobolygó-kutatások, a pánspermia elmélet legújabb eredményei többféle módon értelmezhetők:

— A *pánspermia elmélet* szerint az első élő organizmus nem a Földön, hanem azon kívül alakult ki. Az elmélet egyre több tudóst foglalkoztat; legjelesebb képviselői Chandra Wickramasinghe és Fred Hoyle. Mások is foglalkoztak / foglalkoznak a gondolattal, pl.: *Anaxagorasz, Herman von Helmholtz, Svante Arrhenius, Francis Crick, Leslie Orgell* stb.

— Wickramasinghe szerint az első világháború után a több millió ember életét követelő spanyolnátha vírus is kozmikus eredetű volt, sőt a 2003-ban

megjelent SARS (atípusos tüdőgyulladás) vírusa is a világűrből érkezett volna?).

— A pánspermia elmélet persze a legfontosabb kérdést továbbra sem tudja megválaszolni; vajon hol, hogyan és mikor keletkezett az Élet?

— Az intersztelláris térben eddig kb. 150 vegyületet — köztük komplikált molekulát — találtak, pl.: CO (szén-monoxid), CO₂ (szén-dioxid), H₂O (víz), CH₃ (metán), NH₃ (ammónia), C₂N₂ (cián), H₂CO (formaldehid), CH₂O₂ (hangyasav), C₂H₂ (acetilén), CH₃O (metil-alkohol), C₂H₆O (etil-alkohol), HCN (hidrogén-cianid), CH₃CONH₂ (acetamid), H₂C₃O (ciklo-propenon), CH₂CHCHO (propenal), CH₃CH₂CHO (propanal), CH₂CNH (ketenimin), CH₃C₅N (metil-ciano-diacetilén), CH₃C₆H (metil-triacetilén), CH₂CCHCN (ciano-allén), HOCH₂CHO (glikoaldehid), NH₂CH₂COOH (glicin), egyéb aromás szénhidrogének stb. Az acetamid különösen érdekes, mert az aminosavakra jellemző, ún. *peptid kötés* van benne. A Taurus-felhőben a CH₃C₅N, a CH₃C₆H és a CH₂CCHCN molekulákat azonosították. A felsorolt molekulák 1-7 szénatomot tartalmaznak.

— A bolygó-, kisbolygó-, üstökös- és meteoritkutatás során találtak ezeken / ezekben is szerves molekulákat.

— eddig (2007 ősz) már több mint 250 exobolygót ismerünk, bár ezek szinte mindegyike a Földnél jóval nagyobb, óriás gázbolygó; központi csillagához igen közel keringő, „forró Jupiter” típusú planéta. Becslések szerint a csillagok kb. 5%-nak lehet bolygója, bolygórendszere; ennek kb. fele tartalmazhat Föld-típusú kőzetbolygót. Egyes exobolygók atmoszférájában elemi hidrogént, oxigént, szén- és nátriumot is észleltek. Tejútrendszerünk legtöbb csillaga ún. vörös vagy barna törpecsillag. 2007. áprilisban felfedeztek egy nagyon „ígéretes”, Földszerű exobolygót, amely a Gliese 518 jelű csillag körül kering, a Libra (Mérleg) csillagképben, a Földtől 20,5 fényévre. Ez egyike a hozzánk legközelebbi 100 csillagnak, vagyis kozmikus értelemben „itt van a szomszédban”. A kb. 0,3 Naptömegű, viszonylag hűvös légkörű, M3V színképtípusú vörös törpecsillag kora a mi Napunkéhoz hasonló; mintegy 4,3 milliárd év (a Nap körülbelül 4,6 milliárd éves). Az ötszörös földtömegű, másfélszeres földátmérőjű exobolygó kb. 13 földi nap alatt járja körül a csillagot, felszíni hőmérséklete 0 és +40 °C között lehet, megengedve ezzel a folyékony víz jelenlétét.

— A földi típusú élet létrejöttéhez szilárd felszíni kőzetbolygó, H, C, N, O (és nehezebb) elemek, folyékony víz, UV sugárzást szűrő légkör, langyos klíma, ~1 milliárd év kell. Ha a radioaktív- és UV sugárzási szint magasabb, mint a Földön, a mutáció — ezzel az evolúció — felgyorsulhat, de ha túlságosan nagy, akkor magasabb rendű élő szervezetek nem fejlődhetnek ki.

— A Földön egészen extrém körülmények között is rábukkantak az élet primitív formáira: óceánok mélyén, sziklák belsejében, -110°C -os gejzírekben, az antarktiszi jégben, sőt a sztratoszférában is. Ezek az ún. *extremofil* élőlények kibírják a szélsőséges körülményeket. Az egyetlen dolog, amelyet az *általunk ismert élet* nem képes nélkülözni, a *folyékony víz*.

— Vannak olyan nézetek [67], hogy az — általános értelemben vett — Élethez nem feltétlenül szükséges víz; egy organizmus felhasználhat metánt, etánt, ammóniát és egyéb vegyületeket is az életben maradáshoz. A NASA és más tudományos intézetek rendíthetetlenül kutatnak a földön kívüli élet után, de mivel víz- és szénalapú életet keresnek (mást nem ismerünk), könnyen elkerülheti a figyelmüket az Élet egy vagy több, alapvetően *más formája*. Földünkön a szilícium (az oxigén után) a második leggyakoribb elem, de a természetben csak vegyületeiben fordul elő. A szilícium — hasonlóan a szénhez — *négyes kötésű*, de kötéseire meglehetősen *lazák*, így vegyületeinek száma is *sokkal kevesebb*, mint a széné.

— Kisbolygó- és meteorit becsapódások, szupervulkán-kitörések (pl. Szantorini kb. i. e. 1500, Krakatau 1883), és a magnetoszférikus folyamatok kijuttathatnak baktériumokat, mikrobákat a világűrbe.

— Elvileg a napszéllel, csillagszéllel „vitorlázva” utazhat Élet az Univerzumon át (pánspermia elmélet).

— A SETI, CETI és más programok eddig nem hoztak eredményt, de

(1) a földi élet a Kozmosz fizikai folyamataiból következő *természetes fejlődés* eredménye,

(2) ami a Földön megtörténhetett, az másutt is *megtörténhetett* vagy *megtörténhet*,

(3) az Emberi Értelem biztosan *nem jelenti a csúcst*, amelyet a Természet produkálni képes.

(4) Elvileg (egyelőre sci-fi szinten) elképzelhető a földitől eltérő felépítésű Élet, Tudat, Intelligencia (szilícium, nitrogén, ammónia) [67], esetleg mesterséges intelligencia (Artificial Intelligence). Jelenleg nincs semmiféle bizonyíték arra, hogy másutt, egy teljesen más felépítésű élőlényekből álló társadalom nem juthat-e el a miénktől teljesen eltérő úton ugyanarra az eredményre, mint az Emberiség. Ma még szinte semmit nem tudunk arról, hogy milyen körülmények kellenek egy civilizáció kifejlődéséhez, így nem zárhatjuk ki létezésüket. Egyetlen mintánk van; a földi élet, az emberi tudat és civilizáció.

— Paul Davies szerint a Földet az élet a világűrben „*fertőzte*” meg és talán többször is. Lehetségesnek tartja, hogy az extraterresztriális életformák – rejtve — ma is jelen vannak a Földön, esetleg a mi testünkben is. [67]

— Frank D. Drake (1930-) amerikai asztrofizikus formulája szerint — lásd alább — még az is lehetséges, hogy Intelligens Lényként, Technikai Civilizációként — jelenleg — *egyedül vagyunk* a Galaktikában. 1961-ben Drake megpróbálta megbecsülni, hogy mennyi Földhöz hasonló — életet és technikai civilizációt hordozó — égitest lehet a Tejútrendszerben? A híres Drake-formula:

$$N = R \times f_1 \times f_2 \times f_3 \times f_4 \times f_5 \times T, \quad \text{ahol:}$$

N = a Galaxisunkban velünk egyidejűleg létező, kommunikációra képes technikai civilizációk száma,

R = az alkalmas csillagok keletkezési üteme Galaxisunkban,

f_1 = az élet kialakítására alkalmas, bolygórendszerrel rendelkező csillagok részaránya,

f_2 = a bolygók átlagos száma a csillag körüli „lakható”, langyos zónában,

f_3 = az élet kialakulásának valószínűsége egy bolygón,

f_4 = az értelem kialakulásának valószínűsége,

f_5 = a (kommunikatív) technikai civilizáció kialakulásának valószínűsége,

T = a technikai civilizáció várható (észlelhető) élettartama.

— A Drake-formulában sok a *bizonytalanság*; utolsó négy tényezője (f_3 , f_4 , f_5 , T) *teljesen bizonytalan*, mivel minden következtetés csak *egyetlen* ismert esetre, a Földön élő Emberiség példájára támaszkodhat. Egy esetből statisztikát csinálni pedig badarság. Pessimista paraméterek $N \rightarrow 1$ értéket is megengednek, de ez biztosan hibás, hiszen mi tagadhatatlanul „itt vagyunk”. Optimista paraméterek betételével $N \rightarrow 10^6$ is adódhat a Galaktikában. Azok, akik rendkívül ritkának és kivételes eseménynek tartják az Intelligencia és a Technikai Civilizáció megjelenését az Univerzumban, arra hivatkoznak, hogy az élet története ugyan évmilliárdok óta tart Földünkön, de az Ember — és főleg a Technikai Civilizáció — csak e fejlődés „legutolsó másodpercének töredékében” jelent meg a színen. Azt is fontosnak tartják hangsúlyozni, hogy a fajok milliárdjai közül csak egyetlen egy, a Homo Sapiens jutott el a Technikai Civilizáció — csillagászati távolságokból is észlelhető — szintjére. Egy intelligens, de a technikát nem, hanem csak pl. a bölcséletet fejlesztő társadalom gyakorlatilag egyáltalán nem észlelhető, ha túl van Naprendszerünk határain. „... A világegyetembeli értelmes léttel kapcsolatos problémák szempontjából nem annyira az a következtetés

lényeges, hogy a különböző civilizációknak a létezése időben korlátozott, mint inkább az a kérdés, hogy milyen nagyságrendű a technikai fejlődés korszakának időtartama. Hiszen ha ez utóbbit csak kozmogóniai vagy éppenséggel kozmológiai tényezők korlátozzák, a civilizációk több milliárd évig is létezhetnek. Ez gyakorlatilag azt jelentené, hogy egy civilizáció, miután valamely bolygón létrejött, ott örökké létezne.” [64]

— Ugyanakkor számos olyan — rendkívül aktív — kozmikus objektumot, jelenséget ismerünk, amelyek nagy hőmérsékletük, gravitációjuk és / vagy sugárzási szintjük miatt környezetükben *kizárják* az életet (kvazárok, blazárok, aktív galaxismagok, rádiógalaxisok, nóvák és szupernóvák [– 10-20 fényévre], óriási napkitörések, gamma-kitörések, szoros kettőscsillagok, pulzárak, magnetárok, általában a nagy tömegű csillagok és a fekete lyukak).

— Egy technikailag nagyon fejlett *szupercivilizáció* az Univerzum korához képest rövid idő, évmilliók alatt elterjedhet az egész Tejútrendszerben. Jelenleg nem ismerünk olyan természeti törvényt, amely ennek az „*űrgyarmatosítási*” folyamatnak gátat tudna vetni („*de akkor hol vannak?*” — kérdezte *Enrico Fermi* Nobel-díjas [1938] fizikus több mint ötven évvel ezelőtt). Ha esetleg régen valakik meglátogatták a Földet, akkor gyakorlatilag miért nem találjuk meg a nyomaikat? Vagy ha mégis leküzdhetetlen akadályt képez a csillagok közötti térség az *intersztelláris utazások* számára, akkor is lehetséges — ez egyértelmű — az *elektromágneses sugárzásokon* alapuló kommunikáció az egyidejűleg (a fény véges terjedési sebességét figyelembe véve) létező, magasan fejlett Technikai Civilizációk között. Ilyen üzenetek vagy jelek keresésével érdemes tudományos kutatási programként foglalkozni (és foglalkozunk is).

— A SETI és CETI jellegű kutatások eddig nem vezettek konkrét eredményre. Egyelőre nincs jele annak, hogy bárki üzenne nekünk. Arra sincs semmiféle bizonyíték, hogy valahol a távoli űrben, a csillagok körül jelentős méretű, ún. „*csillagmérnökség*” folya. Azt jelenti-e ez, hogy egyedül vagyunk, hogy nincsenek társaink az Univerzumban? Egyáltalán nem! Lehet, hogy rosszkor, rossz felé, rossz módon keresgélünk. Lehet, hogy nem ismerjük fel, amit észre kellene vennünk, holott kiszúrja a szemünket. Lehet, hogy nekünk kellene jelentkeznünk, aktívnak (aktívabbnak) lennünk. Lehet, hogy figyelnek bennünket, de megítélésük szerint még nem értük el azt az értelmi szintet, hogy érdemes lenne velünk kapcsolatba lépni. Lehet, hogy a Technikai Civilizációk között időben nincsen „*átlapolódás*”. 40-50 év kezdetleges kutatásainak negatív eredménye nem elég ahhoz, hogy végső következtetésként kimondjuk: ebben a mérhetetlenül nagy Univerzumban

egyedül az Emberiség lépett ki a világűrbe és fejlesztett ki űrhajózási és űrtávközlési technikát.

Ha azonban ez a „*kozmosz csend*” maga a valóság, akkor sem tudhatjuk, hogy tényleg elsők vagyunk-e a technikai civilizációvá válás kacskaringós, zsákutcákkal tarkított útján, vagy netán voltak társaink többfelé, de egytől-egyig elpusztultak vagy elpusztították önmagukat (lásd alább). Ezek nagyon fontos kérdések. Megválaszolásukra érdemes jelentős tudományos erőket koncentrálni, még akkor is, ha e kutatások igen hosszú időt és sok pénzt vehetnek igénybe, és ha az emberiséget a válasszal hatalmas meglepetések érhetik. [51]

Bár a jövőről biztosan csak annyit lehet feltételezni, hogy a Földön az Emberi Élet lehetősége előbb-utóbb megszűnik, az evolúcióról szerzett eddigi ismereteink szerint azt kell mondanunk, hogy az utolsó pontban említett alternatíva csak átmeneti állapot lehet. Esetleg lokálisan fennállhat egy-, tíz-, száz-, ezermillió évig, eltűnik, majd a Világegyetem más pontján ismét megjelenik az Élet, kifejlődik, fellobban a Tudat, és újra eljut az Intelligencia szintjére. Mi történhet — bárhol az Univerzumban — egy hosszú időt megélt, kvázi-intelligens, Technikai Társadalommal?

— A „*Mad Ape*” (avagy a „*Mohó Sapiens*”) felelőtlenségével, őrült viselkedésével elpusztítja önmagát (irreverzibilis környezetszennyezés, a természeti erőforrások teljes kimerítése, nukleáris háború katasztrófa stb.),

— Egy üstökös, hatalmas meteorit vagy kisbolygó becsapódása vagy egy közeli szupernóva-, vagy gamma-kitörés — az adott helyen — visszaveti / vetheti nullára az Evolúciót,

— A központi csillag „halála” (felfúvódás vörös óriássá, gravitációs kollapszus, nóva, szupernóva, fekete lyuk stb.),

— Az Intelligens Társadalom — kevés egyeddel — beáll a „*nulla-növekedésre*” (Római Klub javaslata, 1972), maximálisan felhasználja kozmikus környezetének anyag- és energiaforrásait (környező bolygók és holdak anyaga, napenergia, „*csillagmérnökség*”, Dyson-gömb építése), esetleg több százmillió évig is fennmarad, és csak a távoli infravörös hullámhossztartományban észlelhető,

— Áttelepül naprendszerre egy másik — erre alkalmas — bolygójára, holdjára, ott megteremti létének anyagi feltételeit, és folytatja az evolúciót,

— Kiválasztott egyedekkel és / vagy lefagyasztott örökítő anyaggal vállalkozik egy több száz- vagy ezeréves, többgenerációs csillagközi űrexpedícióra (űrgyarmatosítás lézersugárral tölt rakétával vagy esetleg a kozmikus térből nyert hidrogén üzemanyaggal),

— Megfelelő csúcstechnikával (genetikai kód elküldése, kvantumteleportáció stb.) „exportálja” önmagát egy új, az Élet számára megfelelő, távoli helyére az Univerzumnak. Az USA-ban már működik a *Michael N. Mautner* által vezetett „Society for Life in Space” nevű intézet, amely azt tűzte ki célul, hogy 2050-re — a világűrbe kijuttatott baktériumok segítségével — megkezdje a Tejútrendszer élettel való betelepítését.

Teilhard halálakor fenti gondok és alternatívák még csak kis része volt többé-kevésbé ismert. Ha elfogadjuk, hogy az Emberiség tudásanyaga 10 évenként megduplázódik, akkor ma kb. harmincszor többet tudunk, mint Teilhard halálakor. Ha birtokában lett volna mai tudásanyagunknak, talán kevésbé lett volna optimista az Emberiség jövőjét illetően. Teilhard azt állította, hogy az Egyén tévedhet, de az Élet tévedhetetlen. Sokan bírálták túlzott optimizmusát. Teilhard is tudta, hogy optimizmusa, és efelett érzett boldogsága sebezhető. Így írt: [12]

— „.... de senki se ábrándozzék. Mert aki részt akar vállalni ennek a szellemnek megteremtésében, annak meg kell halnia, hogy újraszüléssé mások számára, és önmagának is. Hogy a humánumnak ilyen felső fokára eljusson, nemcsak gondolkodnia kell, nemcsak értelmileg kell látnia a mai sajátos helyzetét, hanem tökéletesen és fenekestül át kell építenie értékrendszerét és cselekvési módját.”

Teilhard intelmét és sürgetését az Evolúció már eldöntötte; az Evolúció megy a maga útján. A Tudatnak — úgy tűnik — fenn kell maradnia az Univerzumban. Az Evolúció irreverzibilis folyamat — mondta Teilhard — és megvan az ereje, hogy tartsa irányát. Teilhard mindezt végtelenül egyszerűnek tartja, és csak arra figyelmeztet, ami amúgy is plauzibilis. Teilhard túllátott a materializmus és az idealizmus csatáján; „elhagyja a közteret és visszatér a szilárd és mély Természet ölére”. [9] A Végtelenből érkezünk, és a Végtelenbe tartunk. Hangsúlyozta, hogy Univerzumunknak egy alapvető átalakuláson, „újraöntésen” kell majd átmennie, és az Ómegat Pont a bibliai „új ég és új föld” dimenzió-

jában fog beteljesülni. Teilhard hitének és tanításának szilárd pillérei az Ember, a Világ és a Végtelen. Így írt:

— „Annak az Alanynak, amely arra hivatott, hogy végrehajtsa azt a végső tettet, amelybe átjut, és amelyben kivirágzik a földi evolúció teljes ereje, ... olyan kollektív Emberiségnek kell lennie, amelyben minden egyes Egyén teljes öntudata az összes többi Ember öntudatára támaszkodik; azokra is, akik majd akkor élnek, de azokéra is, akik már nem lesznek ott.” [9] Ez a Tudós prognóza.

— „A Lét óriási tengerárként öleli majd karjába a vibráló Létezőket. Nyugodttá simuló óceán ölen fog véget érni a Világ rendkívül nagy vállalkozása. De ebben a tengerárban minden vízcsepp tudni fogja, hogy saját maga maradt. Minden misztika álma, az örök panteista vágy végre meg fogja találni teljes és jogos kielégülését.” [10] Ez pedig a Próféta látomása.

Teilhard felismerte, hogy Anyag és Tudat nem állítható egymással mereven szembe. A megkövesedett logikai kategóriákhoz szokott európai filozófia téves kérdésfeltevése volt, hogy e kettő közül melyik az *elsődleges* (Engels, Lenin). Az *evolúció* (és itt nemcsak a biológiai, de a fizikai-kémiai evolúcióra is gondolt) során anyagi szempontból egyre *komplexebb rendszerek* jöttek létre. Ma már tudjuk, hogy a kvarkoktól és más szubatomi részecskéktől (barionok, leptonok) az atomokon, molekulákon, szervetlen és szerves vegyületeken, egysejtűeken keresztül a Homo rectusig, majd a Homo Sapiensig, és a Társadalomban élő Emberig *óriási fejlődési ív* rajzolható fel az *anyagi komplexitás* tekintetében. Tudjuk, hogy a szó igazi (Minden Létező Totalitása) értelmében vett Univerzum jóval túlterjed azon, amelyet a mai Ember Világként tapasztal, vagy tapasztalni vél.

Teilhard alkotta meg a *nooszféra* (gör.) kifejezést az ember szellemi és fizikai tevékenysége által megváltoztatott bioszférára, a *szellemi minták világára*, és elsőik között ismerte fel az Ember környezetalakító — építő, szennyező, kizsákmányoló és pusztító — szerepét. Egyszerre volt geológus, paleontológus, filozófus és kicsit álmodozó költő. Előszere-tettel alkalmazta a *planetizáció* kifejezést is, amellyel azt a folyamatot jelölte, amelyben a különböző fajok és civilizációk *találkoznak*, és olyan *szerves egész*et alkotnak, ahol a különböző *szellemi értékek* is *összetartanak*, *konvergálnak*. Teilhard hangsúlyozta e folyamat előnyeit, de nem látta

előre várható hátrányait; *planetizáció fogalma* ma talán megfeleltethető a *globalizáció* kifejezésnek.

Teilhard szembeszállt az ún. *konkordizmussal*, amely *egymás mellé* akarja állítani a Biblia tanításait és a Tudomány eredményeit. Úgy vélte, hogy a Tudomány csak *felajánlja* eredményeit a filozófiának és a vallásnak; *potenciális forrása* amazoknak. Fentiekkel összefügg, hogy Teilhard az Ember származásával kapcsolatban a *monogenizmussal* szemben (amely szerint az egész emberiség egy *emberpártól* — Ádámtól és Évától — származik) a *monofiletizmust* (amely szerint az egész emberiség egy *törzsből* [phylum] származik) tartotta valószínűnek. Ezzel kapcsolatos első tanulmányát 1920-ban írta.

— Az ún. mitokondrium DNS (mtDNS) kizárólag anyai eredetű; 37 génből és 16 569 bázispárból áll. Allan C. Wilson szerint (1987) kb. 200 000 évvel ezelőtt Kelet-Afrikában létezett egy „*Genetikai Éva*”, akitől a ma élő valamennyi ember származik. Valószínűbb azonban, hogy több Genetikai Éva is létezett / létezhetett.

— A hímek apjuktól öröklék az Y-kromoszómát, vagyis létezhetett egy vagy több „*Genetikai Ádám*” is (1995).

Teilhardot saját korában — és azóta is — igen sokan támadták, kritizálták. A Teilhard-ellenes mozgalmak főbb irányzatai, törekvései:

— műveit, gondolatait száműzni a könyvtárak polcaira; tanításait elszigetelni,

— távolságot tartani Teilhard eszméitől, gondolataitól és tanításaitól,

— tanításait az esetleges hitbeli megingás megszilárdítására felhasználni,

— lám-lám; egy mélyen vallásos természettudós, aki letett valamit a tudomány asztalára (is),

— eszméivel hidat verni a nagy világnézeti, filozófiai szakadékok felett.

* * *

MIT MONDANAK A RÉGI ÉS AZ ÚJKORI BÖLCSEK?

Néhány kiváló bölc, filozófus, teológus, matematikus, fizikus, biológus, csillagász és író vélekedése:

Konfuciusz (i. e. 551–479) kínai bölc: *„Ha a jövőt keresed, kutasd a múltat”.*

Szophoklész (i. e. 496–406) görög drámaíró: *„Sok van mi csodálatos, de az embernél nincs semmi csodálatosabb”.*

Euripidész (i. e. 480–406) görög drámaíró: *„Ó emberész, meddig mehetsz arcátlanul? / A vakmerőség határa nincs sehol? / Hiszen, ha minden emberöltővel tovább dagad, / S ki később jön világra, ősein gonoszságban tesz túl, / Az isteneknek is a Föld mellé új Földet kell teremteni, / A sok hitvány embert, hogy az fogadja be”.* [41]

Szókratész (i. e. 469–339) athéni görög filozófus: *„Bölcsesség az, ha tudjuk, hogy mit nem tudunk”.*

Platón (i. e. 427–347) idealista görög filozófus: *„Minden dolog mértéke az ember”.*

Hioszi Tatiosz (i. e. 4–3. sz.) görög bölc: *„A semmiből lett a világ Isten elrendelése szerint... Ha tökéletes rend uralkodna a világban, akkor nem történne semmi... Múltunk megmutatja a jövőt”.*

Hermész Trismegisztosz misztikus bölcse: *„... ami fent van, az lent van, és ami lent van, az fent van...”.* [42]

Lucius Annaeus Seneca (i. e. 5[?]-i. sz. 65) római sztoikus filozófus és drámaíró: *„Szükséges, hogy a törvény rövid legyen”.*

Szent Ágoston (Aurelius Augustinus, 354–430) egyházatya, keresztény bölc: *„Isten a világot nem az időben, hanem az idővel együtt teremtette”.*

William Shakespeare (1564–1616) angol költő, drámaíró: *„Több dolgok vannak földön és égen Horatio / Mintsem bölcselemetek álmodni képes”.* [43]

René du Peron Descartes (1596–1650) francia filozófus, matematikus, fizikus: *„Isten nem más, mint a világ matematikai rendje... Isten lényegéhez elválaszthatatlanul hozzátartozik Isten léte... én Istent létezőnek gondolom; ebből — úgy látszik — még nem következik, hogy Isten valóban létezik”.*

Blaise Pascal (1623–1662) francia matematikus, fizikus, teológus: *„Isten nem adósunk semmivel... Az ember — önszemében — Isten legcsodálatosabb alkotása... Semmivel sem kevesebb képesség szükséges a semmiig, mint az egészhez való eljutásig: végtelenül nagy kell egyikhez is, másikhoz is. Véleményem szerint az az ember, aki meg tudná érteni a dolgok végső elveit, képes lenne végül megismerni a végtelent is. Az egyik a másik függvénye, az egyik elvezet a másikhoz”.* [35]

Híres leveleiben ezeket írta: *„A tudomány is olyan út, amely Istenhez vezet, de az ész nem elegendő az emberi sors megértéséhez... Az is felfoghatatlan, hogy létezik Isten, de az is, hogy ne létezzék, az is, hogy lélek társuljon a testhez, de az is,*

hogy ne legyen lélek; az is hogy a világot valaki teremtette, de az is, hogy senki sem teremtette..."

„Ábrahám Istene, Izsák Istene, Jákob Istene nem a filozófusoké és a tudósoké“.

Baruch Spinoza (1632–1677), spanyol-portugál / zsidó származású holland panteista filozófus, teológus: *„Minél többet tudunk a dolgokról, annál többet tudunk Istenről“.* *„Deus sive Natura“* (Isten vagyis a Természet). *„Isten nem hozhatta volna létre a dolgokat, csak úgy, ahogyan létrehozta.“* [36]

Isaac Newton, Sir (1643–1727) angol matematikus, fizikus: *„A Kozmosz csodálatos elrendezése és harmóniája csak egy mindenható és mindentudó lény tervében születhetett meg. Ez mindörökre a legnagyobb felismerésem“.*

Pierre-Louis Moreau de Maupertuis (1698–1759) francia természettudós, matematikus: *„Nem lehet kételkedni abban, hogy minden dolgot egy Legfőbb Lény rendez el“.*

Karl von Linné (1707–1778) svéd természettudós és orvos: *„Láttam az örök, végtelen, mindentudó, mindenható Istentől való jelenségeket, és tisztelettel térdre estem előtte“.*

Immanuel Kant (1724–1804) német idealista filozófus, csillagász: *„A lelket néma csodálkozásra kényszeríti a Világegyetem mérhetetlen nagyságával, határtalan sokoldalúságával és azzal a szépséggel, amely belőle minden oldalról felénk ragyog“.* *„Credere aude — sapere aude!“* (Merj hinni — merj tudni!).

William Herschel (1738–1822) angol csillagász: *„Minél fejlettebb a tudomány, annál nehezebb elvetni egy teremtő és mindentudó bölcsesség örök létezésének nyilvánvalóságát... Annak, aki mélyen belenézett Isten műhelyébe, és alkalmá volt megcsodálni az örök bölcsességet, térdet kell hajtania a legmagasabb szellem előtt“.*

Pierre Simon Laplace (1749–1827) francia matematikus, fizikus, csillagász, filozófus: *„Amit tudunk, az vajmi kevés, amit nem tudunk, az roppant sok“.*

Johann Wolfgang Goethe (1749–1832) német író, költő, természettudós: *„Nem az a legfontosabb dolog a világon, hogy hol vagyunk, hanem az, hogy hová tartunk“.*

Arany János (1817–1882) magyar költő, műfordító: *„... Nem, ami rész szerint igaz, / Olyan kell, mi egészben és mindig az...“*

Ernst Mach (1838–1916) osztrák fizikus, pozitivistá filozófus: *„A természettörvények az Univerzum tartalmának következményei“.*

Ludwig Edward Boltzmann (1844–1906) német fizikus: *„A természet a legkülönbözőbb dolgokat ugyanazon terv szerint építi fel; ahogy az analitikusok szenvtelenül mondják: ugyanazon differenciálegyenletek érvényesek a legkülönbözőbb jelenségekre“.*

Max Karl Ernst Ludwig Planck (1858–1947) német fizikus: *„A hívők számára Isten van a kezdetben, a fizikusoknak pedig Ő van minden megfontolás végén. Az előbbieké számára Isten a bázis, az utóbbiaknak a világ minden megfigyelésének a koronája“.*

„Fizikai törvény minden olyan tétel, amely szilárd, megtámadhatatlanul érvényes összefüggést mond ki mérhető fizikai mennyiségek között, amely lehetővé teszi, hogy egy fizikai mennyiséget kiszámítsunk, ha a többi mérés útján ismeretes.” „Minden mérés egyedi, önmagában álló esemény, és mint ilyen, egészen sajátos körülményekhez, elsősorban meghatározott helyhez és időhöz, meghatározott mérőeszközhöz és megfigyelőhöz kötött.”

David Hilbert (1862–1943) német matematikus: *„A fizika a fizikusok számára valójában túlságosan nehéz”. „Wir müssen wissen, wir werden wissen”. (Tudnunk kell, tudni fogjuk).*

Willem de Sitter (1872–1934) holland matematikus, kozmológus: *„Minden, az Univerzum egészére vonatkozó állítás, hihetetlen extrapoláción alapszik, amely nagyon veszélyes művelet”.*

James Hopwood Jeans, Sir (1877–1946) angol matematikus, fizikus, kozmológus: *„A Világegyetem olyan, mintha egy matematikus tervezte volna... inkább tűnik nagyszerű gondolatnak, mint nagyszerű gépnek”. [37]*

Albert Einstein (1879–1955) német fizikus: *„A legcsodálatosabb dolog, amit megtapasztalhatunk, az a rejtély maga. Ez a forrása minden igaz művészetnek és tudománynak”. „Stationary Universe was the greatest mistake of my life,” (Életem legnagyobb tévedése az állandósult Világegyetem volt.) „Isten kifürkészhetetlen, de nem csalo.” „God does not play dice.” (Isten nem kockázik).*

„Isten gondolatait akarom megismerni; a többi részletkérdés.” „Nem hiszek a személyes Istenben, s ezt a felfogásomat sohasem titkoltam el... Ha van valami bennem, ami vallásosnak nevezhető, az a határtalan csodálat, amelyet világunk szerkezete ébreszt bennem, világunké, amennyire azt tudományunk feltárni képes.”

„A tudomány kísérlet arra, hogy a kaotikus, sokfajta érzéki tapasztalatunkat valamilyen egységes gondolatrendszerrel összefüggésbe hozza.”

„Soha nem tulajdonítottam a természetnek szándékot vagy célt, vagy bármit, ami antropomorf módon érthető meg. Amit én a természetben látok, az egy általunk igen tökéletlenül felfogható, nagyszerű szerkezet. Ez az, ami egy gondolkodó embert alázatossággal kell eltöltsön. Ez egy őszinte vallásos érzés, aminek a misztikumhoz semmi köze.”

Erwin Schrödinger (1887–1961) osztrák fizikus: *„Semmiféle személyes isten nem lehet része egy olyan világmodellnek, amely egyedül azáltal vált megközelíthetővé, hogy minden személyes elemet eltávolítottak belőle”.*

Ludwig Wittgenstein (1889–1951) osztrák filozófus: *„Nem az a misztikum, hogy milyen a világ, hanem az, hogy van”.*

Martin Heidegger (1889–1976) német filozófus, teológus: *„Miért van egyáltalában létező, nem pedig inkább a semmi?”*

- Mihail Bulgakov (1891–1940) szovjetorosz író, orvos: *„A Természet furcsán keveri a kártyát”.*
- Márai Sándor (1900–1989) magyar író: *„Mindenben rend van, ebben hiszek. De hiszek abban is, hogy e rend mögött szándék is van, melyet nem ismerek. Nevezd, ahogy akarod. Én Gondviselésnek nevezem”.*
- Paul Adrien Maurice Dirac (1902–1984) angol fizikus: *„Isten matematikus”.*
- Emil M. Cioran (1911–1995) román származású francia filozófus: *„Isten egy betegség, amelyben azt hisszük, hogy nem szenvedünk, mert senki nem hal meg miatta manapság”.* [38]
- John Archibald Wheeler (1911–) amerikai fizikus, asztrofizikus, kozmológus és tudományfilozófus: *„Az időnek köszönhető, hogy nem történik minden egyszerre”.*
- Fred Hoyle, Sir (1915–2001) angol asztrofizikus, kozmológus: *„Az élet és a Mindenség egy kozmikus terv nyomán alakult ki. Sok dolog véletlennek tűnik, pedig nem az; egy természetfeletti intelligencia irányította. Ilyen módon tekintek Istenre”.*
- Richard Phillips Feynman (1918–1988) amerikai fizikus: *„Rájövünk ezekre a matematikai összefüggésekre... ezek a Világegyetemre vonatkoznak... Filozófiai kérdések ezek, amelyekre nem tudom a választ”. „Nem számít, milyen okos vagy,... ki alkotta meg a modellt,... ha ellentmond a megfigyelési tapasztalatoknak, akkor helytelen”. „Én nem hiszem, hogy a tudomány megcáfolhatja isten létezését; azt hiszem, ez lehetetlen. És ha ez valóban lehetetlen, akkor a tudományban és ugyanakkor egy istenben — a vallás egy közönséges istenében — való hit nem tekinthető konzisztens lehetőségnek?”*
- Leon M. Lederman (1922–) amerikai fizikus: *„Reményeink szerint az egész világegyetem leírható lesz egyetlen egyszerű képlet segítségével, amit akár a pólónkon is viselhetünk”.*
- Koch Sándor (1925–) magyar biológus: *„Isten van, az ember történik... Nem fogadom el az őszötvetségi teremtéstörténetet egy az egyben, hiszen az csak egy mítosz”. „Isten nem hat nap alatt teremtette a világot, és nem is sárból gyúrta össze az embert. Isten kezdeti- és peremfeltételeket teremtett a semmiből, egy algoritmust, amelynek mentén az elemi feltételekből és kölcsönhatásokból folyamatosan bomlott és bomlik ki a világegyetem. Vagyis minden, ami van, abból a kezdeti »semmiből« van teremtve, a végső komplexitáshoz vezető algoritmus szerint.”*
- Allen Ginsberg (1926–1997) amerikai író, költő, filozófus: *„Ez az egyes-egyedüli égbolt; éppen ezért ez az abszolút világ. Nem létezik más világ.”.* [39]
- John C. Polkinghorn, Sir angol fizikus, anglikán lelkész, teológus: *„... azért olyan hatékony a matematika a természettudományokban, mert a Világegyetem értelmünkkel felfogott rendje mögött valójában egy isteni szellem áll... A Világegyetem*

tervszerű teremtés útján jött létre. Csak azért létezhet tudomány, csak azért vagyunk képesek felismerni a világ Teremtő által megalkotott rendjét, mert az Ő hasonmásai vagyunk”. „A vallásos tradíció elfogadása nem intellektuálisan öngyilkos cselekedet.”

Marx György (1927–2002) magyar fizikus: „Nagyon elszomorítana, ha az Univerzum végül is leírható lenne egyetlen egyenlettel, amit akár a pólónkon is viselhetnénk”.

Kurt Tepperwein (1932–) német pszichológus: „Kezdetben volt az Egynek azon akarata, hogy sok legyen, s ez az akarat Teremtésként nyilvánult meg. Valamennyi létező az Ő akaratának kifejeződése”. [40]

Carl Edward Sagan (1934–1996) amerikai kozmológus, asztrofizikus, exobiológus és tudomány-népszerűsítő szkeptikus: „... a Természet mindig kifinomultabb, ravaszabb és elegánsabb, mint ahogyan elképzeljük”.

Martin Rees, Sir (1942–) angol asztrofizikus: „... lehet, hogy mi magunk... szimuláció részesei vagyunk, és amiről azt gondoljuk, hogy az Univerzum, az talán csak a mennyek egyik fiókja, nem pedig az a valóság”.

Daniel C. Dennett (1942–) amerikai filozófus: „... mi, filozófusok jobban tudunk kérdezni, mint válaszolni”. „A misztériumok: az Univerzum keletkezésének rejtélye, az Élet és a reprodukció rejtélye, a Természetben található tervezés rejtélye, az idő, a tér és a gravitáció rejtélye. Nincs még végső válaszuk a kozmológia, a részecskefizika, a molekuláris genetika és az evolúcióelmélet kérdéseire, de tudjuk, hogy hogyan gondolkodjunk felőlük. A Tudattal azonban továbbra is szörnyű zavarban vagyunk. Sokan vannak, akik azt állítják; a Tudat rejtélye soha nem lesz megoldható.” [48]

Stephen W. Hawking (1942–) angol fizikus: „A célom egyszerű; az Univerzum teljes megértése”.

Mitchell Jay Feigenbaum (1944–) amerikai matematikus: „Sok kollégám szereti a végső elméleteket, mert vallásosak, s azzal akarják helyettesíteni Istent, amiben nem hisznek. Teremtettek valamit helyette”.

Paul C. W. Davies: „A tudomány célja Isten gondolatainak kifürkészése”. „Magam a tudósoknak ahhoz a csoportjához tartozom, akik ha nem is osztják a hagyományos vallás tanait, mindazonáltal tagadják, hogy a Világegyetem a vakvéletlen céltalan terméke. Tudományos munkásságom során mindinkább arra a felismerésre jutottam, hogy a fizikai valóság olyan bámulatos találatkonysággal épül fel, amelyet nem tudok pusztán tényként elfogadni. Kell lennie — nekem úgy tetszik — valami mélyebb magyarázatnak. Hogy aztán Istennek hívja-e ezt valaki; meghatározás és ízlés dolga.”

Christopher G. Langton (1949–) komputer tudós, a mesterséges élet kutatója: „A Mindenség alapvetően irracionális”.

Esterházy Péter (1950–) magyar matematikus, író: „Az utolsó szó nincs kimondva, mert nincs utolsó szó”.

Teilhard de Chardin gazdag életműve világszerte ismert és elismert; halála után példátlan gyorsasággal terjedtek el sok vitát kiváltó eszméi. Tanításainak terjedését sokan gátolták, de megakadályozni nem tudták. Géniusz volt, aki jelentős eredményeket ért el a múlt tanulmányozásában, és optimista perspektívát vázolt fel az Emberiség jövőjét illetően. A Múlt kutatója és a Jövő zarándoka. Azt hirdette, hogy győztesen kerülhetünk ki a Nagy Emberi Kalandból, ha szeretjük a Világot és felvállaljuk gondjait. Tudományos eredményei, keresztény hitéhez való szilárd hűsége nagy tiszteletet és érdeklődést keltett és kelt ma is mindazok körében, akik bíznak az emberiség jövőjében és meg akarnak erősödni hitükben. Értünk élt és dolgozott, és fogja kezünket a haladás rögs útján.

* * *

IRODALOM

- [1] <http://en.wikipedia.org/wiki/Pierre-Teilhard-de-Chardin>.
- [2] Pierre Teilhard de Chardin összes művei, 1. kötet: Le phénomène humain [Az emberi jelenség]. *Editions du Seuil, Paris, France* (1955).
- [3] Pierre Teilhard de Chardin összes művei, 2. kötet: Le milieu divin [Az isteni környezet]. *Editions du Seuil, Paris, France* (1926).
- [4] Pierre Teilhard de Chardin összes művei, 5. kötet: L'avenir de l'homme [Az ember jövője]. *Editions du Seuil, Paris, France*.
- [5] Pierre Teilhard de Chardin összes művei, 6. kötet: L'énergie humaine [Az emberi energia]. *Editions du Seuil, Paris, France*.
- [6] Pierre Teilhard de Chardin összes művei, 9. kötet: Science et Christ [Tudomány és kereszténység]. *Editions du Seuil, Paris, France*.
- [7] Pierre Teilhard de Chardin összes művei, 10. kötet: Comment je crois [Hogyan hiszek?]. *Editions du Seuil, Paris, France*.
- [8] Pierre Teilhard de Chardin összes művei, 12. kötet: Écrits du temps de la guerre [Írások a háború idejéből]. *Editions du Seuil, Paris, France*.

- [9] Pierre Teilhard de Chardin: Note sur le Progrès [Jegyzet a haladásról.]
- [10] Pierre Teilhard de Chardin: Mon Univers [Világmindenségem] (1924).
- [11] Pierre Teilhard de Chardin: La Vie cosmique [A kozmikus élet] (1916).
- [12] Pierre Teilhard de Chardin: L'Esprit de la Terre [A Föld szelleme].
- [13] Pierre Teilhard de Chardin: Hérité sociale et éducation [Társadalmi örökség és haladás].
- [14] Pierre Teilhard de Chardin: A világ lelke (1918).
- [15] Pierre Teilhard de Chardin: Út az Ómegat felé. *Szent István Társulat, Budapest* (1980).
- [16] Golen Károly: Az Embernek a Világmindenségben betöltött szerepéről Pierre Teilhard de Chardin gondolatai alapján — Előadás. *Fondation Teilhard de Chardin, Párizs* (1979. szeptember).
- [17] <http://www.tabulas.hu/cedrus/2001/09/okoetika.html>.
- [18] <http://www.hhrf.org/korunk/9804/4k08.htm>.
- [19] http://www.korunk.org/2002_11/baranyha.htm.
- [20] Tom Stonier: Information and the internal structure of the Universe. *Springer-Verlag, London* (1990).
- [21] Helmuth Plessner: Der Mensch als Lebewesen.
- [22] Jacques L. Monod: Il caso e la necessiti. *Milano* (1970).
- [23] Frank J. Tipler: The Physics of Immortality. Modern Cosmology and the Resurrection of the Dead. *Anchor Books* (1995).
- [24] Konrád György: Fenn a hegyen napfogyatkozáskor. *Noran Könyvek Kft.* (2003).
- [25] R. Metzner: The Split between Spirit and Nature in Western Consciousness. *Noetic Science Review*, 25: 4-9 (1993).
- [26] Richard Swinburne: The Existence of God. *Clarendon Press, Oxford* (2001).
- [27] Keith Ward: Isten, véletlen, szükségszerűség.
- [28] Paul Davies: Isten gondolatai. Egy racionális világ tudományos magyarázata. *Vince Kiadó és Kereskedelmi Kft., 192-194* (2000).

- [29] Steven J. Dick: The Biological Universe. *Cambridge University Press* (1996).
- [30] Steven J. Dick: Many Worlds: The New Universe, Extraterrestrial Life and the Theological Implications (2000).
- [31] John Maynard Smith and Eörs Szathmáry: On the likelihood of habitable worlds. *Nature*, Vol. 384, 107 (14 Nov., 1996).
- [32] Stephen W. Hawking: Az idő rövid története. *Talentum Kft., Budapest* (1998).
- [33] <http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre31/stwein.htm>.
- [34] Richard Dawkins: A vak órásmester. *Akadémiai Kiadó Rt., Budapest* (1994).
- [35] Blaise Pascal: Gondolatok. *Lazi Kiadó, Szeged* (2000).
- [36] Baruch Spinoza: Etika. *Gondolat Kiadó, Budapest*, 52 (1979).
- [37] James Hopwood Jeans: The Mysterious Universe (1930).
- [38] Emil M. Cioran: The Trouble with Being Born (1973).
- [39] Allen Ginsberg: Metafizika.
- [40] Kurt Tepperwein: Die Geistige Gesetze.
- [41] Euripidész: Hippolitosz.
- [42] Hioszi Tatiosz: Tabula Smaragdina.
- [43] William Shakespeare: Hamlet.
- [44] Richard Swinburne: The Existence of God. *Clarendon Press, Oxford* (2001).
- [45] John Barrow and Frank Tipler: The Anthropic Cosmological Principle. *Clarendon Press, Oxford* (1986).
- [46] Székely László: Az emberarcú kozmosz. Az antropikus kozmológiai elv. *Áron Könyvkiadó, Budapest* (1997).
- [47] Érdi Péter: Teremtett valóság. *Typotex Kiadó, Budapest* (2000).
- [48] Daniel C. Dennett: Consciousness Explained [A tudat magyarázata]. *Little, Brown & Company* (1991) és *Penguin Books* (1993).
- [49] Charles Darwin: On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life (1859).
- [50] Tasi István: Az intelligens tervezés elméletéről. *Világosság* (2006/4).

- [51] Klopfer Ervin — Raj Tamás: A 137-es szám. A tudomány és a kabbala titka. *Makkabi Kiadói Kft., Budapest (2006).*
- [52] Almár Iván: Jövönk és a világűr. *Kossuth Könyvkiadó, Budapest (1987).*
- [53] Héjjas István: Kauzalitás és teleológia. *Világ. Az információs társadalom online folyóirata (2006).*
- [54] Szabó László: Hogyan látja Teilhard-t egy laikus kutató fél évszázad távlatából?
- [55] Gábor György: Szinaj és Jabne. Hit és tudás a zsidó hagyományban.
- [56] Csaba György: Az ember modern kori evolúciójának motorja. *Természet Világa, 138. évf. 5. sz. 233 (2007. május).*
- [57] Németh Judit: A Világegyetem fejlődése. *Magyar Tudomány, 2003/10, 1248 (2003. október).*
- [58] Végh László: Az élet keletkezése és a Világegyetem emberarcúsága. *Fizikai Szemle, 2000/5, 178 (2000. május).*
- [59] Paul Davies: The Fifth Miracle: The Search for the Origin of Life. *Simon and Schuster (1999).*
- [60] Marosán György: Az antropikus elv lehetséges világmodelljei. *Beszélő, 12. évf. 1. szám (2007. január 12).*
- [61] Jáki Szaniszló: Isten és a kozmológusok. *Ecclesia, Budapest (1992).*
- [62] Székely László: Einstein kozmoszától a felfúvódó világegyetemig. *Budapest (1990).*
- [63] Turai Alfréd: Kozmológiai antropológia. *Szeged (1987).*
- [64] Jozsif S. Sklovskij: Világegyetem, élet, értelem. *Gondolat Kiadó (1973).*
- [65] Alexander I. Oparin: Origin of Life. *Dover Publications, New York (1953, reprint).*
- [66] Klaus Dose: The Origin of Life. More Questions than Answers. *Interdisciplinary Science Reviews, Vol 13, No. 4 (1988).*
- [67] Paul Davies: Are Aliens among Us? *Scientific American, 62–69 (Dezember, 2007).*
- [68] Dr. Balázs Lajos DSc: személyes közlés (2007).
- [69] Dr. Sulyok Elemér OSB: személyes közlés (2007).

SUMMARY

An Evolutionist Jesuit Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955)

The life of Teilhard. What is Evolution? Entropy and negentropy in the Universe. Biological and cosmological approach. Teilhard's and Tipler's Omega Point. The Big Bang and the Big Crunch. Evolution and Complexity. Creationism vs. Evolution. Neocreationism in the present age. A new idea of creationism: the Intelligent Design (ID). Omnipotent God: the Great Designer and Creator. The laws of nature and the miracles. The questions of the origin of life. What does thermodynamics say? Darwin on Trial: the „Monkey Trials“ in the USA. Human centered principles. Weak and strong anthropic principles and the fine-tuning of the Universe. How could any order be forming from the chaotic beginning? Tipler's Final Anthropic Principle. Eternal life in the Universe. Did constants of Nature change since the Big Bang? Inflation theory of the cosmology. „Creation ex nihilo“ (creation from nothing)? Possible interpretations of the fine-tuning. Is there only one

Universe? Multiverse model (Many Worlds Interpretation, MWI) and parallel Universes. Dark Matter and Dark Energy. Different models of the Metagalaxy. Can an assembled entity surpass an evolved one? Mind and complexity. Is there any aim or purpose in the evolutionary process? Kardasev's theory on supercivilisation. What does the expression mean „Associate Creator“? Dynamic Universe. The „fixist“ point of view. Convergency, divergency and emergency. Individual and collective mind. Beliefs and Sciences. Teilhard position was between the natural sciences and religion as „uomo universale“ (universal man). Knowledge and the Kabbalah. Are we alone in the Universe? Search for Extraterrestrial Intelligence (SETI). Theory of pansperm. Search for exoplanets. What is the meaning of the expression: „Cosmic Silence“? Is Modern Man = „Mad Ape“? What would happen with a long-living Intelligent Society? Teilhard against the concordism and hard critics against Teilhard. What did the ancient and new philosophers and scientists say?

ISTEN HALOTT

Hegel vallásfilozófiájáról

BARTÓK IMRE

Petite récapitulation comique. — Hegel, je l'imagine toucha l'extreme. Il était jeune encore et crut devenir fou. J'imagine meme qu'il élaborait le système pour échapper (chaque sorte de conquete, sans doute, est le fait d'un homme fuyant une menace). Pour finir, Hegel arrive á la satisfaction, tourne le dos á l'extreme. La supplication est morte en lui. Qu'on cherche le salut, passe encore, on continuer de vivre, on ne peut etre sur, il faut continuer de supplier. Hegel gagna, vivant, le salut, tua la supplication, se mutila. Il ne restade lui qu'un manche de pelle, un omme moderne. Mais avant de se mutiler, sans doute il a touché l'extreme, connu la supplication: sa memoire le ramene á l'abime apercu, pour l'annuler!

Le systeme est l'annulation.

Georges Bataille

1.1 Miért Hegel?

Hegel saját önértelmezése szerint a filozófiatörténet beteljesítőjeként érkezik a gondolkodás színpadára. Benne találja meg az „Ióniától Jénáig” (Rosenzweig) bejárt úton fokozatosan magára eszmélő szellem önnön végső alakját. Ahhoz, hogy ezt megtehesse, ugyanakkor saját magának kell megteremtenie e történetet, saját magának kell egyáltalán feltalálnia a filozófiatörténet fogalmát. Neki magának kell koherens narratívát találnia, amelynek mentén a filozófia még egyszer elbeszél-

hető oly módon, hogy történetének utolsó fejezete saját rendszere lehessen. Hegel tehát nem idegenként áll szemben az eddigi filozófiai gondolatokkal és tanításokkal, hanem azoknak az „időbe eső szellem” időszerű megnyilvánulásaként való értelmezésével éppenséggel először teremt a számukra összefüggő elbeszélést, megteremtve ezzel a filozófia történetiségét, s magát e történet végállomásaként értelmezi. Ebből következik, hogy Hegel saját magát mint reprezentatív gondolkodót fogja fel: vagyis filozófiája nem egyszerűen briliáns szerzőjük kreativitását hivatott tükrözni, hanem azt a gondolatot, amely el nem gondolt módon már mindig is jelen volt, amely anélkül, hogy önnön tudatára ébredt volna, már mindig is kimondatni vágyott: Hegel igazsága kétezer év európai kultúr- és filozófiatörténetének igazsága. Ilyen értelemben lehet *A logika tudománya* „die Darstellung Gottes” a genitivus *mindkét* értelmében: egyszerre mint Isten tárgyként való bemutatása és ugyanakkor mint a bemutatás, amelyet Isten — pontosabban Hegel, ámde isteni perspektívából — hajt végre. Eme igényt szokás a felülmúlhatatlan arrogancia jelének tekinteni; csak hogy ezen ellenvetés jogossága kétséges marad, ha meggondoljuk, hogy legalábbis Arisztotelész óta az elődök kritikája és új elméletek felállítása a filozófia, s általában véve mindenfajta tudományos tevékenység normálprogramjához tartozik. Hegel tehát koncepciója tagadhatatlan szerénysége mellett is aligha arrogánsabb, mint bármelyik másik jelentős gondolkodó, sőt: állítólagos arroganciája valójában egy igen sajátos nagyvonalúsággal párosul, amennyiben számára nem létezik olyan gondolat, olyan emberi produktum, legyen az szellemi, művészi vagy politikai, amelynek ne volna meg a maga jól megérdemelt helye a szellem *szükségszerű* történetében.

E történet szükségszerűségének előfeltevése az, amely legitimálja e programot, s amely annak reprezentatív karaktert kölcsönöz. Éppannyira *előfeltevésről*, mint *eredményről* van szó, melyet a szellem útjának magának kell felmutatnia. Mivel szükségszerű mozgásról van szó, Hegel önértelmezése szerint nem meghaladja, hanem beteljesíti a filozófia történetét. Elfogadhatjuk-e a szerző ilyenén ítéletét? Úgy vélem, igen, mert ha a filozófia általában véve természetesen nem, de egy bizonyosfajta filozófia Hegellel valóban véget ért. A XIX. század gondolkodói mind Hegel árnyékában alkottak. Kierkegaard és Marx minden igyekezte arra irányul, hogy meghaladják Hegelt: ennek érdekében

készek lemondani a tulajdonképpeni filozófiáról is, Kierkegaard álnéven publikál esszéket és egy vallás nélküli hit felé orientálódik, a közgazdász Marx pedig a gazdaságtörténetben igyekszik egy ugyanolyan szükségszerű mozgás felfedezésére, mint amit Hegel fedezett föl, illetve vélt felfedezni az esztétörténetben. Nietzsche az „abszolút szellem” filozófiájának ellenpontjaként felfedezi az egyes szám első személyben érvényes filozófiát, Schopenhauer pedig a szisztematikus, filozófiai vitára egyáltalán nem is méltatva Hegelt, hogy kifejezésre juttassa egykori egyetemi kollégájával szembeni legmélyebb érzéseit, kutyájának a *Weltgeist* nevet adja.

Az a *bizonyosfajta* filozófia, amely Hegelben valóban elnyeri végső formáját, nem más, mint a metafizika. Természetesen Hegel óta is létezik metafizika, sőt az utóbbi évtizedekben az analitikus filozófiában a metafizika kifejezetten reneszánszát éli. Ám ha metafizika alatt nem egyszerűen bizonyos „metafizikai kérdések” szisztematikus vizsgálatát értjük, hanem ahhoz a meghatározáshoz tartjuk magunkat, amelyet Arisztotelész fektetett le a *Metafizika* első könyvében, vagyis hogy a metafizika az első okokkal (aitia) és elvekkel (arkhai) foglalkozó tudomány, úgy Hegel filozófiája az utolsó nagy metafizikai rendszer. Hegel ugyanis az újkor módszertani eszménynek megfelelően valóban egy elvet tesz meg a valóság alapjának. Ez az elv nem más, mint az ésszerűség, habár az ész fogalma alatt Hegel egy rendkívül differenciált koncepciót ért, amelynek vajmi kevés köze van a felvilágosodás standardizált racionalizmusához. A *Jogfilozófia* híres megfogalmazása szerint: „Ami valóságos, az ésszerű, és ami ésszerű, az valóságos”. E programatikus megfogalmazás, amelyben a baloldali hegelianusok pusztán a fennálló politikai viszonyok igazolását látták, valójában szintén reprezentatív jellegű, amennyiben semmi egyebet nem állít, mint amit az önmagát a kezdetektől fogva a logosz égisze alatt értelmező filozófia mindig is mondott, nevezetesen, hogy a filozófiának egyáltalán csak akkor lehet értelme, ha a gondolkodás és a létezés közt nincs szakadék, ha a kettő valójában egy. A Hegel műveinek kontextusában felbukkanó metafizika topológiáját lét és gondolkodás egysége alkotja. Olyan gondolat ez, melyet Hegel maga a filozófiatörténet egészében is felfedez. Így teszi meg Anaxagorasz az észt (nousz) a valóság elvének, így tanítja Parmenidész lét és gondolkodás egységét, és ilyen értelemben mondja Hérakleitosz, hogy minden a logosz szerint van.

Rosenzweig nem minden indok nélkül állítja, hogy Hegel a fentieknek megfelelően a logosz és lét összekapcsolását hirdető metafizikai tradíció beteljesítője. Ebben az értelemben tehát Hegel, ismételten, reprezentatív gondolkodó. Alapvető törekvéseit tekintve az egész metafizikai hagyomány reprezentánsa. Ez azt jelenti, hogy esetében a szisztematikus-tárgyi és történeti vizsgálódások eminens módon nem egyszerűen kiegészítik egymást, hanem a szó szoros értelmében véve egybe is esnek. Ezzel Hegel eleddig sosem tapasztalt jelentőséget tulajdonít a gondolkodás történet(iség)ének, és ezen történeti megközelítés segítségével megvalósítja azt, amelyet Nietzsche — Senecát parafrázálva —, mint a gondolkodás követelményét éppen a hegelianizmusból kialakuló historizmussal szembeni kritikaként fogalmazott meg, vagyis: filozófiává tette azt, ami addig filológia volt. A történeti megközelítés ezen követelménye áll ugyanakkor a magára Hegelre vonatkozó kritikai reflexióra is: Hegel esetében talán minden más gondolkodónál inkább érvényes, hogy szövegeinek olvasása akkor válhat igazán gyümölcsöző tevékenységgé, ha a szisztematikus értelmezések mellett mindig tekintettel vagyunk arra a történeti összefüggésre, amelynek kontextusában e filozófia formálódik. Ez természetesen nem könnyű feladat, minthogy ez a fentieknek megfelelően nem kevesebbet követel meg, mint a metafizika alapvető eszméjének szem előtt tartását. Dolgozatomban mégis erre fogok kísérletet tenni, amennyiben a hegeli filozófiát elsősorban annak apropójából igyekszem vallatóra fogni, hogy a fenti értelemben vett metafizikaként értett filozófiáról tudjak, vagy még inkább: tapasztaljak meg valami lényegeset.

1.2 Miért a vallás?

A legújabb kori filozófiatörténet-írásban szokás — némileg talán naivan — az európai gondolkodás útját tömören a mítosztól a logoszig tartó mozgásként leírni. A mítosz az embernek isteneivel való nyílt beszélgetését jelenti. Ezzel szemben a filozófia, amely a görög gondolkodásban a logosz égisze alatt születik meg, magát mint a természettől fogva létezőnek tiszta meggondolását fogja föl: micsoda minden? mi az idea? mi a létező? — kérdezi a filozófus. Tartozhat-e még az így felfogott

filozófiához valami isteni, netán egy Isten? Tekintheti-e éppenséggel a filozófia saját céljának Isten megismerését, és van-e egyáltalán ennek a programnak létjogosultsága a logosz elvén szerveződő gondolkodás kontextusában? Ha a filozófia az Istenről való gondolkodást tűzi ki céljául, nem keveredik-e maga is a mítoszalkotás gyanújába, ha megkísérel e kérdésben végső válaszokat adni, nem kockáztatja-e, hogy ennek érdekében föl kell adnia azt, ami saját maga: a filozófiát? S nem fenyegeti-e éppen a klasszikus német idealizmus gondolkodóit annak lehetősége, hogy a vallás kérdéseinek megfontolása során az ész forradalma helyett éppenséggel szembemennek a történelemmel, hogy ahelyett, hogy az ész ítélőszéke elé cibálnák a vallást, netán végül maguk is egy kellemetlenül dohos dogmatika elé heverednek le megpihenni?

Éppen azért, hogy a metafizikát a tudomány biztos pályájára állíthassa, Kant hajlandó volt lemondani Isten létének bizonyításától. Vallásfilozófiájának egyik része így egybeesik morálfilozófiájával, másik része pedig a fent említett veszélyeknek megfelelően kiváltotta a — magában Kantban egyébként a gondolkodás megújítóját ünneplő — kortársak ellenérzését.¹ Fichte is kötélrancot jár; az ateizmus-vád következtében Jénában egyetemi állása elhagyására kényszerül. Schelling szintén a dogmatika határait feszegeti: történelemfilozófiája szerint Isten nincs, de majd lesz.² Schleiermacher pedig nyíltan kimondja azt, amely lényegében már Luther óta a protestantizmus nyílt titka volt: bizony jobb lehet egy vallás Isten nélkül, mint Istennel. Ebben a szellemi klímában, mind filozófiai, mind pedig történelmi forradalmak közepette alkot Hegel.

A keresztény vallás már ifjúkori írásainak is központi problematikáját alkotja. A *Szellem fenomenológiájának* leghosszabb fejezete szintén a vallás címet viseli, és Berlinben megtartja *Vallásfilozófiai előadásait*. Mi

¹ *A vallás a pusztá ész határain belül* c. mű fogadtatása valóban nem olyan volt, mint azt Kant várta. Kantot többen vádolták azzal, hogy saját kritikai útjáról letérve a gondolkodást kiszolgáltatta a dogmatikának. Lásd erről Vidrányi Katalin jegyzetét, in Immanuel Kant: *A vallás a pusztá ész határain belül*. Gondolat, 1980 401–405.

² „Nem tudjuk megmondani, mikor kezdődik majd ez a periódus [ti. a gondviselésé]. De ha létezni fog, akkor Isten is létezni fog.” In F. W. J. Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*. Gondolat, 1983, 375.

az ésszerűség ítélete Istenről, kinyilatkoztatásról és hitről? Pontosan mi az, amely mindebben megfelel az ésszerűség követelményének? Hogyan határozza meg a Hegel filozófiájában megtestesülő metafizika saját viszonyát kétezzer év után önmaga „másikjához”, a valláshoz?

Dolgozatomban ezen kérdéseknek igyekszem nyomába eredni. Írásom tárgya lesz először is azon releváns szövegek áttekintése, amelyeket Hegel e tekintetben papírra vetett, illetve előadott.³ Az egymástól független, s időben olykor távol eső szövegeket megpróbálom általános megfontolások mentén szemügyre venni; az ésszerűség olyan követelménye ez, amelyről Hegel maga sohasem mondott le. Írásom befejező szakaszában egy rövid kitekintésre támaszkodva igyekszem felvázolni annak lehetőségét, hogyan tehető a kortárs filozófiai diskurzus számára is gyümölcsözővé a Hegellel való párbeszéd. Ehhez azonban először ezen párbeszéd *lehetőségét* kell megteremtünk, és nem szabad úgy tennünk, mintha arra minden további nélkül, közvetlenül — vagyis történeti reflexió nélkül — lehetőségünk nyílna.

Mi végső soron a vallás státusa a hegeli rendszerben? Vajon a művészet végéhez hasonlóan a vallásnak is véget kell érnie, hogy átadja a helyét a filozófiának? Meggyőződésem szerint Hegel vallásfilozófiai reflexióinak meggondolása nem pusztán a rendszer egésze megértésének szempontjából elengedhetetlen, de kritikai elemzésük úgymond „önmagában” is szellemi kihívást jelent, hiszen aligha mehetünk el mellett szó nélkül, hogy az érett Hegel szerint a kereszténység, amely az emberi civilizáció által létrehozott különböző vallási alakzatok közül a legmagasabb rendű, vagyis a leginkább filozofikus, éppen azzal tűnik ki a többi közül, hogy benne *Isten meghalt*. Márpedig e halálhír hallatán olyan gyászharangok hallatják hangjukat, amelybe az ész mégoly teljes rendszere is beleeremeg.

³ A dolgozatban végül a *Vallásfilozófiai előadások* részletesebb tárgyalásától — terjedelmi okokból — eltekintettem.

2.1 A fiatal Hegel, avagy Athén és Jeruzsálem között

Hegel első önálló munkája, amellyel a nyilvánosság elé lép, az 1801-ben publikált ún. *Differenzschrift*. Ezt megelőzően azonban már az 1790-es években is alkotott, amely művek publikációjára először csak 1907-ben került sor.⁴ Ezen korai írásában elsősorban a kereszténység problémáit igyekezett egyszerre filozófiailag és történetileg megragadni, vagyis egyszerre megragadni a kereszténységnek *mint* gondolati-vallási képződménynek valamiféle állandó, inherens lényegét, és ugyanakkor meggondolni a kereszténység *mint* történeti-kulturális alakzat által a korban felvetődő problémákat. Tekintve, hogy a szisztematikus és a történeti vizsgálatok összekapcsolása a későbbiekben is Hegel filozófiai módszerének alapvető jelentőségű elve marad, illetve hogy magának a vallásnak a kérdése nem szűnik meg filozófiája egyik alapvető mozgatórugójának lenni, nem tűnik indokolatlannak, hogy az ifjú és az érett Hegel munkája között ne a különbségeket, hanem a kontinuitást hangsúlyozzuk. Mielőtt azonban rátérnénk e bizonyos kontinuitás kérdésének részletesebb vizsgálatára, helyénvalónak tűnik röviden felvázolni azt az alapvető szellemi környezetet, amelyben Hegel alkot.

Az ifjú Hegel gondolkodásában három elem játszik döntő szerepet. Az egyik a korszak egészét jellemző lelkesedés a görögségért. Legalábbis Winckelmann munkássága óta a német kultúra sajátos késztetést érez arra, hogy magát a görög szellem egyedüli örökösének tekintse, és magára mint annak egyedüli legitim folytatójára tekintsen. A görögség azonban Hegelt nem csak esztétikai érzékével, művészi produktumaival nyűgözi le. Hegel számára a görög polisz idealizált példája annak a harmóniának, amely egyfelől az egyén privát, individuális, szellemi létezése és társadalmi szerepköre, másfelől vallás és politika között áll fenn. Olyan egyensúly, sőt megegyezés ez, amely az újkorban remény-

⁴ Lásd *Hegels theologische Jugendschriften*, hg. v. Herman Nohl, Tübingen 1907. A könyv megjelenése meglehetősen felforgatta az akkori szakvéleményt, ugyanis a fiatal Hegel fejtegetései igencsak ellentmondani látszottak a porosz restaurációt képviselő állami filozófus mítoszának, amelyet többek közt Rudolf Haym teremtett meg *Hegel und seine Zeit* c. könyvével. Haym időközben klasszikussá vált kritikáját lásd: Ritter 2003.

telenül felbomlott. Az újkori társadalom olyan képződmény, amelyet szélsőséges esetben annak egyetlen tagja sem érez többé a sajátjának.

A másik elem a felvilágosodás, illetve a francia forradalom. A forradalomért való lelkesedés — amely ugyan a terrort követően meglehetősen alábbhagy, illetve amelynek méltatásába igen hamar a kritika hangjai vegyülnek⁵ — oka az, hogy a forradalom a társadalmi adottságok radikális átalakításával éppen a görög ideál visszaállításának ígéretével lépett fel. Igaz ugyan, hogy Robespierre Párizsban nem Athént, hanem kifejezetten Rómát igyekezett újraelapítani, a lényeges azonban mind Robespierre, mind Hegel számára annak az antik életnek helyreállítása, amelyben az ember társadalmi létezése az egyén számára nem valamiféle szükséges rossz többé, nem olyan teher, amelyet kelletlenül hord egy életen át, hanem éppen ellenkezőleg, valami, amiben az embernek éppenséggel önnön lényegét van lehetősége kibontakoztatni. A társadalmi lét a görög-római ideál szerint tehát az önmegvalósítás terepe, ahol ideális esetben az ész autonómiája felváltja a személyek fölötti hatalom autoritását.

A harmadik, az ifjú Hegel munkásságában leginkább hangsúlyosabb elemet a keresztény vallás jelenti. Hegel berni korszakából származó kereszténység-értelmezésének elsődleges jellegzetessége abban áll, hogy a vallást igyekszik összhangba hozni a felvilágosodás eszméivel. Ez nem magától értetődő törekvés; meglehet, ez irányítja Kant vallásfilozófiai megfontolásait is, ám a korban sokan, vélhetően politikai megfontolásokból — így például a fiatal Schelling és Friedrich Schlegel — vagyis egy radikális antiklerikalizmustól fűtve, keresztényellenes beállítódást mutatnak. Megjegyzendő, hogy míg Schelling a későbbiekben filozófiai megfontolásokból változtatott álláspontján, addig Schlegel is rátalált a maga damaszkuszi útjára és 1808-ban, mikorra elcsendesedett a forradalmi zűrzavar, maga is katolizált. Meg kell továbbá említenünk Hölderlint, aki ugyan Hegelhez hasonlóan szintén kitart a kereszténység mellett, ám ezt egyedülállóan sajátos formában teszi, és azt nem elsősorban a felvilágosodással, hanem a görög kultúra egy meghatározott eszményével igyekszik összekapcsolni.

⁵ A *szellem fenomenológiájában* Hegel erre Az abszolút szabadság és a rémület c. fejezetben tér ki.

Így tehát Hegel ifjúkori reflexióiról elmondhatjuk, hogy azok egyszerre megfelelnek a korhangulatnak, és ugyanakkor szerzőjük mégis önálló gondolkodóként mutatkozik meg bennük. A *keresztény vallás pozitivitása* c. írásban ennek megfelelően egyfelől tetten érhető a részben a kor forradalmi hevületéből eredő antiklerikalizmus, az egyház politikai szerepvállalásának radikális bírálata, ugyanakkor Hegel mégis újszerűen közelít a témához, amennyiben a vallás ezen kudarcának okát már a legkorábbi kereszténység környezetében ragadja meg.

Az írás egyik alapvető megállapítása, amelyben nem nehéz felfedezni a kanti hatást, a következő: „[...] minden igaz vallásnak, ideértve a mi vallásunkat is, az emberek moralitása a célja és a lényege...”⁶ Bár Hegel itt még nem fejt ki részletesebben, de moralitás alatt nem egyszerűen szabálykövetést, illetve bizonyos kötelezettségek szolgai teljesítését érti, hanem a szellem azon szabad tevékenységét, amikor is az önként áll az erény szolgálatába. Ilyen értelemben a zsidó nép Hegel értelmezése szerint leginkább egy szolgai buzgalommal tevékenykedő szerzetesrendre emlékeztet, ahol sajnálatos módon „halott formulákba rendezték a legszentebb dolgokat is”, nevezetesen Isten és az erény szolgálatát.⁷

Voltak azonban, akik „nem tudtak halott gépekké görnyedni, akik szabadabb életre vágytak”.⁸ Így például az esszéusok. A vallás egészének megújításához azonban ezek a mozgalmak nem bizonyultak elegendőnek. A zsidó vallás ilyen, meglehetősen siralmas képet nyújtó állapotába érkezik meg Jézus. Hegel a kereszténység értelmének, lényegi üzenetének feltárásában semmiféle dogmatikára nem támaszkodik, hanem közvetlenül Jézus személyéhez fordul, aki „kísérletet tett arra, hogy a vallást és az erényt moralitássá emelje, és helyreállítsa a moralitás szabadságát”.⁹ Jézus a moralitás elvei alapján „ítelte meg a

⁶ Hegel 1982, 58.

⁷ Úgy vélem, nem lehet kétségünk afelől, hogy a judaizmusra vonatkozó ezen hegeli értelmezés helytelen. Hegel azonban a későbbiekben maga is árnyaltabban adja elő álláspontját, ráadásul nem alaptalan a gyanúnk, hogy a zsidósággal szemben megfogalmazódó kritikájában már azt a fegyvert igyekszik élesíteni, amellyel a későbbiekben Kant ellen indul csatába.

⁸ Hegel 1982, 59.

⁹ Hegel 1982, 59.

szertartásokat, azt a számtalan kibúvót, amelyet a törvény megkerülésére találtak, a lelkiismeretet, amely az erkölcsi törvény iránti engedelmesség helyett a törvény betűjének követésében talált megnyugvást”.¹⁰ Önzetlen igyekezetének eredménye azonban meglehetősen lehangoló: „Jézusnak szomorúan kellett tapasztalnia, hogy terve, a moralitás beoltása nemzetének vallásosságába, teljesen csődöt mondott, hogy még azok a fáradozásai is igen felemás és hiányos eredménnyel jártak, amelyek legalább néhány férfiban próbáltak jobb reményeket és egy jobb hitet ébreszteni. [...] Maga Jézus a papság gyűlöletének és népe sértett nemzeti hiúságának esett áldozatul.”¹¹

Tehát éppen ezért, mert igehirdetése kortársai érzéketlensége és bigott hitbuzgalma miatt *ab ovo* kudarcra volt ítélve, Jézus maga lényegében *kényszerítve volt rá*, hogy a Messiás mítoszára hivatkozzék.¹² Hegel meglehetősen sajátos, és az egyház számára alighanem meglehetősen botrányos elképzelése szerint a messiási szerepkör pusztán szükséges ornamentika volt egy olyan moralitás képviselőjének, akinek szavai e díszítés nélkül érdektelenek maradtak volna a hallgatósága számára.¹³ Ezzel az üdvpolitikai gesztussal Jézus tanítása ugyan évezredes karriert ér el, ám azon az áron, hogy az elképzelés, amely a zsidó vallás halott betűjében megtestesülő autoritással szemben határozta meg önmagát, most maga is autoriterré vált. Az autoritás jelenségét leíró kulcsfogalom Hegelnél a pozitivitás, melynek meghatározása a szöveghez írt függelék szerint a következő: „A pozitív hit vallási tételek olyan rendszere, amely számunkra azért bír igazsággal, mert azt egy olyan autoritás bízta számunkra, akinek nem habozhatunk

¹⁰ Hegel 1982, 60.

¹¹ Hegel 1982, 61.

¹² Lásd például a következőt: „Jesus, der unter keiner anderen Bedingung als durch diese Vermutung Eingang finden konnte, konnte ihr [den Juden] nicht geradezu widersprechen [...]” Hegel 1986a, 115.

¹³ Természetesen sokan vannak, akik úgy gondolják, hogy Jézus magára nem mint a Messiásra gondolt, így pl. újabban Thomas Sheehan: *The First Coming: How the Kingdom of God Became Christianity*. Random House, New York, 1986. Ettől függetlenül Hegel gondolata, mely szerint Jézus kifejezetten propagandisztikus céllal helyezte magát a messianizmus kontextusába, alighanem eredetinek tekinthető.

hitünket alávetni. Ebben az értelemben [...] ezek [az igazságok], még akkor is, ha nincs ember, aki valaha is megismerte volna őket, ha nincs senki, aki valaha is igaznak tartotta volna azokat, mégis igazságok maradnak [...].”¹⁴

Ha észben tartjuk, hogy Hegel mindeközben ragaszkodik a felvilágosodás diktumához, mely szerint minden emberi tevékenységnek és vélekedésnek az ész ítélőszéke előtt kell bizonyítania életrevalóságát, akkor rögtön nyilvánvaló a szerző verdiktje a keresztény vallás ún. pozitivitásáról. A pozitivitás az, amely már a zsidó vallást is meghatározta, ám amelyet meghaladott Jézus igehirdetése. A későbbiekben azonban, azáltal hogy egyházzá lett, a kereszténység ismét a pozitivitás vonásait kezdte magára öltetni. Az egyház tevékenysége lényegében a jézusi tanítással ellentétes, hiszen amíg annak eredetileg szabaddá kellene tennie bennünket,¹⁵ addig „[a]z egyház morális rendszerének egyik fő vonása, hogy a vallásra és az istenségről való függőségre épül [...]”¹⁶ Ennek további következménye, hogy „[a]z államnak [...] előnye, mégpedig nagy előnye származott az egyháznak abból a szándékából, hogy hatni akart az érzelmekre; miután ugyanis a papság elnyomta az akarat minden szabadságát, nyert ügye volt az uralomnak [...]”.¹⁷ Az egyház pozitivitásának az állammal való összekapcsolódása nagymértékben felelős azért az általános, vagyis mind politikai, mind pedig szellemi megosztottságért, amely Hegel számára kora alapvető jellemzője. Ez világossá teszi, hogy Hegel írásainak ekkor meglehetősen erős szociális, népnevelői aspektusa is van, amely a későbbiekben, így *A szellem fenomenológiájában*, ha nem is tűnik el teljesen, de legalábbis háttérbe szorul.

A keresztény vallás pozitivitása című, 1795–1796-ban Bernben készült írás tehát a kereszténységet bizonyos értelemben mint kudarcot vallott vallást mutatja be. Habár az eredeti igehirdetés, amely a törvény betűjétől szív és ész egységéig igyekezett elhatolni, még mentes volt a későbbi pozitivitástól, ám ezen igehirdetés történelmi sikerességének

¹⁴ Hegel 1986a, 190.

¹⁵ Vö. Ján 8,32: „És megismeritek az igazságot, és az igazság szabadokká tesz titeket.”

¹⁶ Hegel 1982, 62.

¹⁷ Hegel 1982, 64.

feltétele mégsem lehetett más, mint hogy maga is önnön ellentétévé, vagyis pozitívvá degradálódjon. Ez teszi a kereszténységet menthetetlenül melankolikus képződménnyé, amelynek középpontjában egy ártatlan ember keresztre feszítése áll. Alighanem itt kell tehát keresnünk *A szellem fenomenológiájának* A boldogtalan tudat című fejezetében megfogalmazott tematika első formáját. Hegel írásának elsődleges célja tehát bizonyos értelemben nem más, mint annak a történeti képnek a megrajzolása, amely magyarázatot szolgáltathat arra, hogyan mutathat ma olyan siralmas képet az a keresztény vallás, amely pedig kezdetben a szellemi forradalom ígéretével kecsegtetett. Ilyen értelemben pedig vallásfilozófiája egy eminensen politikai, mégpedig nem konzervatív, és a legkevésbé sem reakciós jelleggel bír, mint azt Rudolf Haymtól kezdődően Horkheimerig, Adornóig és Popperig oly sokan a szerző szemére vetették.

Hegel azonban itt még korántsem tekinti lezártnak a kereszténységgel való számvetést. Frankfurti időszakában visszatér ahhoz a problematikához, amelyet már előző írásában is érintett: mennyiben kínálja a kereszténység mégis annak lehetőségét, hogy megszüntesse az élet megosztottságát, vagyis konkrétan: a megosztottságot kötelesség és akarat között? Nyilvánvaló, hogy Hegel ekkor már egyre intenzívebben polemizál Kanttal. E kritika meglehetősen összetett, és az sem kétséges, hogy Hegel sok tekintetben félreérti — vagy éppenséggel félre akarja érteni — Kantot. Az alapvető kritika, amelyet Hegel Kanttal szemben megfogalmaz, abban összegezhető, hogy a kanti etika maga is pozitív, vagyis áthidalhatatlan szakadékot teremt kötelesség és akarat, vágy, illetve hajlam között.¹⁸ Hegel ideálja azonban a „kibékítés szelleme”¹⁹ vagyis a megbocsátás, illetve a megbékélés szelleme, amelyet álláspontja szerint Jézus jelenített meg. A „kibékítés” [Versöhnlichkeit] éppen kötelesség és akarat kibékítésére, a kettő közti szakadék áthidalására vagy, hogy a klasszikus terminológiával éljünk: lét és kellés

¹⁸ Megjegyzendő, hogy Kant maga nagyon is tudatában volt ennek. Elképzeléséből éppen az teszi konzekvensé, hogy például a szeretetet kizárja az erkölcsi cselekvés meghatározói közül, lévén az végső soron nem más, mint egy pusztán alkalmi érzelmi diszpozíció. Ezzel szemben az etikának egy feltétlen, vagyis kategorikus imperatívuszon kell alapulnia.

¹⁹ Hegel 1986a, 328.

dichotómiájának feloldására vonatkozik. Ez természetesen összefügg azzal az általánosabb törekvéssel, melynek megfelelően Hegel mind a moralitásból, mind a filozófia egészéből igyekszik eltüntetni mindenfajta kellést.²⁰

A „kibékítés” fogalmával tehát Hegel gondolkodásának újabb állomásához érkeztünk: a kereszténységgel való ifjúkori számvetés következő szövege *A kereszténység szelleme és sorsa* címet viseli; Dilthey ítélete szerint a legszebb szöveg, amelyet Hegel valaha írt. A kérdés, amely ekkor elsődlegesen irányt szab Hegel gondolkozásának, a kiengesztelődés lehetőségére vonatkozik. Hogyan hozható létre, illetve állítható helyre ember és Isten, véges és végtelen egysége? Melyek ezen *unio mystica* lehetőségének végső feltételei? Hegel, hogy közelebb férközzön a megbocsátás csodájának jelenségéhez, egy újszerű történeti perspektívából tekint a moralitás már korábban is tárgyalt problémáira: a legalitást képviselő zsidósággal, s az annak bilincseit még szintén magán viselő Kanttal szemben egy új szempontot igyekszik érvényesíteni, vagyis törvény és sors dichotómiájából indul ki.²¹

A kereszténység szelleme és sorsa c. mű gondolatmenetében mindennek előtt bűn és büntetés kapcsolata képezi a kiindulópontot: „[...] a büntetés követi a tettet; összekapcsolódásuk elszakíthatatlan; nincs arra mód, hogy meg nem történtté tegyünk egy cselekedetet, amennyiben annak valósága örök, úgy nem lehetséges megbocsátás, még a büntetés vállalása esetén sem”.²² Mindennek oka abban keresendő, hogy a törvény fogalma *per definitionem* magában foglalja a büntetés fogalmát. Erről lemondania annyit jelentene, mintha saját valóságigényét adná fel. A szabály betűjének *de jure* érvényessége a büntetés *de facto* voltával kapcsolódik az emberi létezés valóságához. A törvényen belül, amely a valóság egészét mintegy horizontálisan uralja, nincs, és nem is lehet megbocsátás, illetve megbékélés. Erre a dilemmára az sem jelent megoldást, ha a megbocsátást egyszerűen csodának, illetve kegyelemnek

²⁰ Ehhez lásd: Odo Marquard: *Hegel und das Sollen*, in Marquard, 1982, 37–52.

²¹ Figyelemre méltó, és Hölderlin költészetére emlékeztető vonás, hogy Hegel a sors fogalmát, amelyet ezúttal a jézusi ígahirdetés középpontjába állít, a görög tragédia sorsfelfogása felől igyekszik megragadni.

²² Hegel 1986a, 340.

tekintjük, mert ebben az esetben még mindig adósak maradunk azzal, hogy tisztázzuk a kegyelem pontosabb jelentését.

„Törvény és büntetés nem békíthető ki egymással, ám a sors megbékélésében felfüggeszthetőek.”²³ [Kiemelés tőlem — B. I.] A megbocsátás lehetősége tehát a fentieknek megfelelően nem állhat másban, mint abban, hogy a bűnt nem pusztán törvényszegésnek tekintjük, hanem valaminek, amely sorsot teremt. Saját sorsunk tapasztalata tehát elválaszthatatlan a bűntől, vagyis sorsunk lényegének megértése előfeltételezi a bűn fogalmának megértését. Mi mármost a bűn? Hegel bűnértelmezésében, mint arra fentebb utaltunk, nem a keresztény dogmatika, hanem sokkal inkább a tragédia bűnfelfogása a mérvadó. Hegel Shakespeare-re hivatkozik, és felidézi a jelenetet, amikor Banquo szellemként vesz részt Macbeth vacsoráján.²⁴ Mint „gonosz szellem”, puszta megjelenésével — amelyet egyébként, akárcsak a *Hamlet*-ben Hamlet atyjának szellemét, joggal értelmezhetünk a lelkiismeret perszónifikált megnyilvánulásának — is az örület szélére sodorja Macbethet.

Ami Hegel számára lényeges ebben a képben, nem más, mint hogy itt a büntetés elszakíthatatlan szálakkal fonódik össze magával a bűnnel. A büntetés nem egy idegen hatalom utólagos ítéletének folyamánya, hanem egyenesen következik magából a bűnből, és visszatükrözi azt.²⁵ A büntetés magából a bűnből, vagyis a rossz lelkiismeretből ered. Ezzel leleplezi a bűn lényegét, vagyis azt, hogy aki bűnt követ el, egy sajátos „csalódás” áldozata, hiszen: „A bűn csalódása, hogy idegen életet pusztítson el s magát ezáltal gyarapítsa, rögtön lelepleződik, amikor a megsebzett élet eloldozott lelke fellép a bűnös ellen, [...] a bűnös úgy vélte, idegen élettel van dolga, ám pusztán saját életét pusztította el;

²³ „Gesetz und Strafe kann nicht versöhnt, aber in der Versöhnung des Schicksals aufgehoben werden”, Hegel 1986a, 341.

²⁴ Hegel 1986a, 342–343.

²⁵ Talán nem éréktelen felhívni arra a figyelmet, hogy Dante *Isteni színjátékában* egy igen hasonló bűnértelmezéssel találkozunk. A Pokol lakóinak büntetése minden esetben visszatükrözi a konkrét bűnöket. Vagyis a bűnösök számára a kárhozat lényegében nem más, mint bűnös életük konzekvens, sorsszerű folytatása, amelyben mind annak az elképzelésnek maradnak foglyai, amelyet saját maguk bűnről és erényről, illetve a helyes életről alkottak.

mert élet az élettől nem különbözik, hiszen élet csak az egyetlen istenségben van; és meglehet, vakmerőségében elpusztítani vélte azt, ám csak az élet barátságosságát pusztította el: ellenségévé tette.”²⁶

Ennek megfelelően a bűn valóban nem értelmezhető többé „pusztán” törvényszegésnek, hiszen aki bünt követ el, nem egy idegen autoritás, egy tőle lényegében független — legyen az akár emberi, akár isteni — törvény ellen vét, hanem a bűnben már mindig is saját magát pusztítja el: „mert élet az élettől nem különbözik.”²⁷ Ezért lehetséges, hogy a büntetés sorsként, vagyis ismételten: nem egy személytelen hatalom gyakorlataként, hanem a saját életnek a saját élet fölött kimondott ítéleteként jelentkezzen. Világos, hogy ezt a felfogást inkább van módunk megtalálni az *Oidipusz királyban* mint az *Újszövetségben*. Ez a tragikus bűnértelmezés azonban egyúttal annak lehetőségével is kecsegtet, hogy benne az ember először jut el önnön sorsához, amely a későbbiekben mégis valamiféle „megoldást” kínál tragikus helyzetére.

A bűn elsődleges jellemzője tehát az, hogy a bűn elkövetője gögös tévedésében megosztja azt, ami eredendően egy volt, nevezetesen az életet. A bűnös sorsának tapasztalatában ebbe a megosztottságba kerül. Hegel felfogása szerint a helyzetből való kiutat nem más biztosíthatja, mint a szeretet. Ha a *Frankfurti kéziratokban* található egyéb töredékek felé fordítjuk figyelmünket, ott a következőket találhatjuk a szeretetről: „Akit szeretünk, nem áll velünk szemben, egy a lényünkkel; csak magunkat látjuk benne, és ő mégsem mi vagyunk — ez oly csoda, melyet fel nem foghatunk [...] Igazi egyesülés, valódi szeretet csak az olyan élők között lehetséges, akik egyenlők a hatalomban, tehát egymás számára teljesen élők, semmilyen tekintetben nem halottak; a szeretet kizár minden szembeállítást [...] a szeretet bosszankodik amiatt, ami még el van választva [...] Ami a legsajátabb, az egyesül az érintkezésben, a tudattalanságig menő tapintásban, a megkülönböztetések teljes

²⁶ Hegel 1986a, 342–343.

²⁷ Nem tűnik indokolatlannak amellet érvelnünk, hogy ez a bibliai diktum — „Szeresd felebarátodat mint tenmagadat!” — eredeti értelme is. Ez ugyanis Jézus igehirdetésében egy ószövetségi hely fordítása, ahol az eredeti héber szöveg jelentése a következő: „Szeresd felebarátodat, mert ő olyan, mint te vagy.” [Kiemelés tőlem — B. I.]

megszüntetésében; a halandó levetette magáról az elválaszthatóság jellegét, s cserében a halhatatlanság egy csírája lett belőle.”²⁸

Ez tehát a vallás tulajdonképpeni ígérete is, hiszen „[a] vallás egy a szeretettel”.²⁹ Mi tehát a szeretet? A szeretet nem más, mint az a szellem, amely képes az életet annak sorsában megsebezve látni, amely képes gondjaiba venni e sebesült életet; vagyis az a szellem, amely megszünteti a megosztottságot, s amivel „az élet képes begyógyítani sebeit”.³⁰ Érdemes megemlíteni, hogy a sebmétaforika később a megismerés kapcsán tér vissza: nem a szeretet, hanem csak a megismerés képes begyógyítani azt a sebet, amely a megismerés maga.

Bűnösség, sors és szeretet tehát elválaszthatatlanul összefonódnak. A bűn sorsot teremt, és azáltal, hogy „a sorsban az ember megismeri saját életét”,³¹ egyúttal az életet általában is megismeri, vagyis azt, hogy „élet az élettől nem különbözik”. A sorstapasztalat tehát a bűn „csalódása” után egy sajátos korrektívumként érvényesül, amely aztán a szeretetben képes lesz törvény és büntetés meghaladására, a megbékélésre. A szeretet, vagyis a moralitás legfőbb elve alatt itt — ennyiben Hegel követi Kant felfogását — nem érthetünk pusztán valamilyen érzelmi diszpozíciót, hanem sokkal inkább a tapasztalat egy módusát: a szeretet nem *érősz*, hanem *agapé*, vagyis „a szeretet érzés, de nem egyedi érzés [...] a szeretet megszünteti a reflexiót [...] magát a halandót is egyesíteni, halhatatlanná tenni akarja”.³²

Ez, nevezetesen „az isteninek az emberben való kifejlődése [...], ez az eleven harmónia az emberek között, istennel való közösségük az, amit Jézus Isten Országának nevez”.³³ Ugyanakkor „minél belsőbb a szeretet, annál kizárólagosabb is, annál egyenlőbben szeret minden másik életet”,³⁴ mert „a szeretet az egyetlen, amely nem ismer határokat.”³⁵

²⁸ Hegel 1982, 116–120.

²⁹ Hegel 1982, 116.

³⁰ Hegel 1986a, 344.

³¹ Hegel 1986a, 345.

³² Hegel 1982, 118–119.

³³ Hegel 1986a, 392.

³⁴ Hegel 1986a, 393.

³⁵ Hegel 1986a, 363.

Így találkozik végül a szeretet fogalmában Jeruzsálem vertikálitása Athén horizontalitásával: az egyetlen istennel való abszolút viszony és az emberek sokaságával való társadalmi együttlétezés végső soron *egyazon* szeretet két aspektusát jelenti.

2.2. Összefoglalás

Amíg Hegelt legkorábbi írásában, a *Keresztény vallás pozitivitásában*, igen erőteljesen foglalkoztatja a vallás történetének, a jelenkori társadalomra kifejtett hatásának, vagyis pozitivitásának vizsgálata, addig frankfurti korszakában figyelmének súlypontja e történeti perspektívától mind inkább szisztematikusabb, filozofikusabb irányt vesz. Joggal vetődik fel azonban a kérdés, hogy nevezhetjük-e egyáltalán filozófiának azt, amit itt Hegel művel. Kora mércéi szerint ugyanis kétséges, hogy afirmatív választ adhatunk-e erre a kérdésre. Hegel írásában igen sok misztikus elem van, és éppenséggel a filozófia végét igyekszik előkészíteni. Mivel ugyanis a filozófia nem más, és nem is lehet más, mint reflexió, vagyis valami egységnek a mesterséges megosztása, ezért a priori alkalmatlan arra, hogy az eredeti egységhez hozzáférjen. Ezért beszél Hegel lépten-nyomon arról, hogy „a szeretet csodája számunkra felfoghatatlan”,³⁶ illetve fogalmazza meg a *Rendszertörődékben* programját,³⁷ mely szerint „A vallással meg kell szűnnie a filozófiának”.³⁸ Míg ugyanis a filozófia törekvése arra irányul, hogy „minden véges dologban kimutassa a végelességet”, addig „[a] végesnek a végtelenhez való felemelkedése éppen azért jellemezhető a véges életnek a végtelen élethez való felemelkedéseként, vallásként, mert nem a végtelenségnek a létét [...] tételezi [...]”.³⁹

³⁶ Hegel 1982, 116.

³⁷ Az írás szerzősége vitatott, a kérdésnek azonban nincs túlságosan nagy jelentősége, mivel az írás születésének idején a három lehetséges szerző — Hegel, Schelling és Hölderlin — problémamentes szellemi rokonságban álltak egymással.

³⁸ Hegel 1982, 141.

³⁹ Uo.

Ez a vallás azonban, amelyben a filozófiának véget kell érnie, *nem* a kereszténység. Ugyanis, mint láttuk, a kereszténység *szükségszerűen* fordult szembe önmagával, és vált pozitívvá. Hegel lelki szemei előtt alighanem sokkal inkább egy, a Hölderlinéhez hasonlítható új mitológia lebeg. Mint azonban tudjuk, vallás és filozófia viszonya a későbbiekben felcserélődik: *A szellem fenomenológiájának* koncepciója szerint a vallás az, amely véget ér a filozófiában. Hogy azonban ez a szemléletváltás nem egyszerűen a damaszkuszi útról való letérést jelenti, s nem száznolcvan fokos fordulatot, hanem egy, az eddiginél finomabb és differenciáltabb álláspont megszületését jelzi, leszűrhetjük abból is, ha az ifjú- és érettkori munkák közötti kontinuitásra koncentrálunk. Miben áll ez a kontinuitás? Elsősorban a szintén Hölderlintől kölcsönzött „Vereinigungsphilosophie” eszméjében. Ahogyan a fiatal Hegel a pozitivitás fogalmával jelölt „megosztottsággal” szemben keresett életképes alternatívákat, s ezt végső soron a görög sorsfogalom és a keresztény agapé sajátos összekapcsolásában vélte megtalálni, úgy a legváltozatosabb fajta ellentétek feloldása a későbbiekben is Hegel alapvető törekvései közé fog tartozni. Így találjuk meg a *Rendszertöredékben* a dialektikát annak kezdeti változatában: „Az élet az összekötöttség és a nem-összekötöttség összekötöttsége.”⁴⁰ Nem nehéz e megfogalmazásban a későbbi formulát, nevezetesen identitás és nem-identitás identitását megpillantani, amelyet többek közt Schnädelbach a hegeli gondolkodás kulcsmotívumaként azonosít.

Az ifjúkori írások tendenciája tehát kettős: először is formálódóban van benne a dialektika, másodsor pedig formálódóban van a szellemnek az a fogalma, amely a későbbiekben kulcsszerepet fog játszani. Hegel ugyanakkor a kereszténység kapcsán olyan belátásokra tesz szert, amelyekről a későbbiekben sem fog mindenestül elfordulni, ám azokat egy minden eddiginél átfogóbb filozófia, egy *rendszer* keretei közt differenciáltabban igyekszik majd tárgyalni.⁴¹

⁴⁰ Hegel 1982, 140.

⁴¹ Lukács György álláspontja, mely szerint a *Jugendschriften* teológiai értelmezése pusztán „reakciós legenda”, s mely szerint ezen írások tulajdonképpeni és egyetlen témája a korszak politikai helyzetével való számvetés, véleményem szerint egyszerűen tarthatatlan. Ugyanakkor Lukács értelmezésének pozitív hozadéka, hogy szintén az ifjú és érett Hegel közti kontinuitást hangsúlyozza,

Mielőtt azonban rátérnénk Hegel következő gondolkodói korszakának tüzetesebb vizsgálatára, indokoltnak tűnik két kritikai szempont megfogalmazása. Hegel ifjúkori művei ugyan egyfelől forradalmi lendületükkel, másfelől izgalmas gondolataikkal megkapóan eredetiek, ám nem mehetünk el szó nélkül az ezen írásokat meghatározó alapvető belső feszültségek mellett.

Először: mennyiben kivitelezhető Hegel azon programja, hogy összekapcsolja a görögség eszményét a keresztény hit- és szeretetfelfogással, illetve a felvilágosodás programjával? Vajon problémamentesen megfér-e egymás mellett a tragikus sorstapasztalat, Jézus szeretete és az ész autonómiája? Tertullianus vetette fel a híres kérdést: „mi köze van Jeruzsálemnek és Athénnek egymáshoz?” — mely kérdéshez Hegel még 1789 Párizsát is hozzákapcsolja. Úgy vélem, nem maradhatunk kétségek közt afelől, hogy itt oly sok eszme torlódik egymásra, amelyek igen rövid úton konfliktusba kerülhetnek egymással. E kérdésre azonban csak röviden szerettem volna utalni; Hegel maga fog rá választ adni, amennyiben a továbbiakban újabb utakon fog járni, vagyis ezt a programot, legalábbis ebben a formájában, végső soron feladja.

Másodszor: bizonyítható-e, vagyis alátámasztható-e egy körültekintő exegézissel annak a szeretetfogalomnak legitimitása, amelyet Hegel Jézusnak tulajdonít? Hegel a szeretetet, mint láttuk, az ellentétek meghaladásaként, az egység visszaállításaként értelmezte. Mit tesz azonban, *hogyan szeret* ezzel szemben maga Jézus? A szeretet alapaktusa, lényege — mint azzal Hegel is egyetért — a megbocsátás. Jézus a kereszten így szól: „Atyám! Bocsásd meg nekik; mert nem tudják, mit cselekszenek.”⁴² Jézus éppen azáltal bocsát meg (vagy legalábbis erre kéri Atyját), hogy *megteremt* egy különbséget: nevezetesen a személy és tette között. A megbocsátás ezek szerint nem az azonosság létrehozása, hanem éppen ellenkezőleg: megbocsátani annyit tesz, mint megsemmisíteni az azonosságot, az azonosságot tett és személy között.

amennyiben kiemeli a dialektikának már az ifjúkori írásokban is központi szerepet betöltő jellegét. Lásd Lukács György: *A fiatal Hegel*. Kossuth/Akadémiai, 1976.

⁴² Lukács 23:34.

Ha filológiaiilag Hegel elképzelése nem is támasztható alá, az természetesen gondolatainak eredetiségéből mit sem von le. A Berntől Frankfurtig vezető utat mint az antilegalizmustól a tragikus világlátásig tartó mozgást írhatjuk le. Hegel a francia forradalomtól — elsősorban a terrorral kapcsolatos hírek hatására — egyre kevesebbet remél. Egyre kevésbé bízik abban, hogy a filozófia közvetlenül hozzájárulhat az általa tárgyalt valóság megjobbításához. Ezért gondolkodásában bizonyos hangsúlyeltolódások lesznek megfigyelhetők: nyelve absztrakttá válik, az emberek egyre kevésbé, a szellem pedig egyre inkább érdekli, módszerében pedig eluralkodik a spekuláció.

A spekuláció, vagyis a dialektika azon alapkövetelménye, hogy annak, ami igaz, önmaga ellentétét is sajátjaként kell tartalmaznia ahhoz, hogy igazként létezhesen, sokak számára okot szolgáltatott arra, hogy a hegeli filozófiában az irracionalizmus apoteózisát lássák és azt ilyenként kritizálják. Racionalizmuson azonban sok mindent lehet érteni, és mindig is sok mindent értettek, így méltatlan volna azt, aki netán eltér a racionalitás valamiféle „általános” fogalmától — bármit jelentsen is az —, rögtön esztelenséggel vádolni.

Amit a következőkben kifejtani igyekszem, nem más, mint hogy az így felfogott dialektika, vagyis identitás és nem-identitás identitásának elve egybeesik a vallásnak az ifjúkori művekben meghatározott eredeti értelmével, mely szerint a vallás *religio*, vagyis: religio, újraösszekapcsolás. Dialektika és *religio* tehát ilyen értelemben szinonimák: ahogyan a dialektikában a tudat önnön ellentétében is önmagát ismeri fel, és így módon egy általánosabb egységben kapcsolódik össze vele, úgy Hegel szerint a vallás, vagyis a kereszténység eredeti lényege szintén nem egy olyan két-világ elméletben, amely áthidalhatatlan távolságot teremt az ideát földi siralmai és az odaát égi boldogsága között, hanem éppen ellenkezőleg, vagyis abban áll, hogy e két, látszólag szembenálló oldalt mint egyazon realitást fogja föl s ezt a realitást igyekezzék megragadni, amely realitás teljes egészében pedig nem más, mint az abszolútum önmegnyilatkozása.

3.1. A szellem fenomenológiája, avagy a Golgotán

A vallás problematikáját Hegel először a boldogtalan tudat címszó alatt tárgyalja. A boldogtalan tudat az öntudat szabadsága alatt szerepel, együtt a sztoicizmussal és a szkepticizmussal. Az öntudat szabadsága [Freiheit] alatt itt többet kell értenünk, mint az öntudatnak az azt megelőző fejezetben kifejtett önállósága [Selbstständigkeit] alatt. A szabadság több mint az önállóság: nem egyszerűen valami külsőtől való függés hiányát jelenti, vagyis elsősorban nem negatív fogalom, hanem ellenkezőleg: a tudatnak az a pozitív képessége, amelyben az önmaga számára ad valóságot. Mint a fentiek során láttuk, Hegel számára a történeti és a szisztematikus vizsgálódások nem különülnek el egymástól: ennek megfelelően e fejezetben sztoicizmus és szkepticizmus alatt, amelyek ugyanakkor nyilvánvalóan létező filozófiai iskolák is voltak, nem konkrét szerzők vagy iskolák tárgyalására, hanem a tudat egy bizonyos beállítódásának vizsgálatára kerül sor. A sztoicizmus ennek megfelelően egyetlen alapvető belátásra épül, mely pedig nem más, mint hogy az ember és a kozmosz ugyanazon ész által van meghatározva. A sztoicizmus „elve szerint a tudat gondolkodó lény, s valami csak akkor lényeges a számára, vagyis csak akkor igaz és jó a számára, ha a tudat mint gondolkodó lényeg viselkedik benne”.⁴³ A sztoicizmus azonban a szabadságot mintegy önmagáért kívánja birtokolni, ezzel magyarázható a valósággal szembeni igénytelensége. Szabadságában, meglehet, képes relativizálni szolga és úr viszonyát, ám nem képes helyette reális alternatívát nyújtani. A sztoikus etika alapvető hibája a pozitív tartalom teljes hiánya, amely következtében így végső soron idegenként áll az étellel szemben: „Az öntudat szabadsága közömbös a természetes lét iránt, ezért ezt éppúgy szabadon bocsátotta [...] a gondolat szabadságának csak a tiszta gondolat az igazsága, amely az élet teljesülése nélkül való [ohne die Erfüllung des Lebens]; ezért is csak fogalma a szabadságnak, nem az élő szabadság.”⁴⁴

A sztoicizmus végső soron tehát alkalmatlan a valóság megalapozására. A sztoicizmus kudarcát követően az öntudat által bevezetett következő korrektúra a szkepticizmus, amely az „igazi tapasztalata

⁴³ G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai, 1979, 109.

⁴⁴ Hegel 1979, 109.

annak, hogy mi a gondolat szabadsága”.⁴⁵ A szkepticizmus tárgyalása során nem feledkezhetünk meg arról, hogy Hegel az egész művet mint radikális szkepticizmust fogja fel. Az ebben a fejezetben tárgyalt szkepticizmus nyilvánvalóan nem teljesen azonos Hegel saját szkepticizmus-fogalmával, azonban a kettő közt alapvető párhuzamokra is figyelmesek lehetünk. Hegel itt inkább csupán bizonyos aspektusok vizsgálatára vállalkozik, és a szkepticizmust mint a tagadás elvét mutatja be, amely ugyanakkor — a sztoicizmushoz hasonlóan — nem ajánl a tagadott helyett új alternatívákat. A szkeptikus kétségbe vonja a valóságot, az észlelést éppúgy, mint a logikai vagy normatív törvényeket és fogalmakat. Az észleléseinkben ugyanis csalódhatunk, fogalmaink pedig önkényesen felcserélhetőek ellentétjükre. A szkeptikus azonban nélkülözi a szisztematikusságot, mert bár a valóság minden elemét megkérdőjelezi, illetve tagadja, ehhez nem tud egyetlen általános elvet rendelni. Ezzel magyarázható, hogy a szkeptikus megmarad a tagadás negativitásában, vagyis nála a tagadott nem csap át a tudás egy másik, pozitív formájába, hanem megmarad a negatívban. A szkepticizmus ilyen értelemben negatív dialektika, pozitív eredmények és dinamikus mozgás nélkül. Hegel igyekszik megmutatni, hogy ez az álláspont ellentmondásokba ütközik, és végső soron tarthatatlannak bizonyul. Az egyik — meglehetősen régi és hagyományosnak tekinthető — ellenvetése szó és tett ellentmondására vonatkozik. A szkeptikus, ha következetes, tagadásában életképtelenné válik, és egészen egyszerűen éhen hal. Az, aki reggelente jóízűen kávézik és cigarettázik, nem lehet valódi szkeptikus. Ezért aztán a szkeptikus „cselekvése és szavai mindig ellentmondanak egymásnak”.⁴⁶ Ezen ellentmondás okán a szkeptikus tudat kettős tudat: „változatlanság és magával való azonosság, másrészt teljes esetlegesség és magával való nem-azonosság”.⁴⁷ A szkeptikus ugyanakkor nem tud önmaga megkettőződtségéről, amikor azonban ezt megtapasztalja, abból a tudat új formája ered. Ezt az új formát nevezi Hegel a boldogtalan tudatnak.

⁴⁵ Hegel 1979, 110.

⁴⁶ Hegel 1979, 112.

⁴⁷ Hegel 1979, 112.

Számos értelmező számára a tudat ezen alakzata a mű egészének értelmezése szempontjából is kulcsfontosságú jelentőséggel bírt. A vallásos problematikában megjelenő Isten és ember közötti kettősség a kettészakadás mint olyan paradigmátikus példája. Ha ezen kettősség kibékítése sikeresnek tekinthető, akkor a gondolkodás előtt kitérülnek az abszolút tudás kapui. Ezért amíg a kései Fichte számára Istennek sem tudatot, sem személyességet nem tulajdoníthatunk — mivel mindkettőt csak végesként vagyunk képesek elgondolni —, addig Hegelnél minden azon áll vagy bukik, hogy a fichtei, a negatív teológia irányába tájékozódó törekvésekkel szemben Istent szellemként fogja fel.

Ha Hegel történeti fejlődésére tekintünk, úgy azt látjuk, hogy az ebben a fejezetben kifejtett gondolatok nagy részben a fiatalkori írások történeti megfontolásaihoz kapcsolódnak. A szellem fejlődésének azon szakaszát, amely a boldogtalan tudat nevet viseli, a zsidóságról illetve a középkori kereszténységről alkotott — meglehetősen sematikus, és bizonyos aspektusaiban aligha tartható — elképzeléseknek a mű egészét alkotó tágabb összefüggésekben való kontextualizálása alkotja. És éppen ez a döntő különbség; az eddig pusztán valláskritikai gondolatok a metafizikai rendszer alapjait érintik. A szellem önismerete a szellem boldogsága; ilyen értelemben joggal mondhatjuk, hogy az e fejezetben tematizált boldogtalanság meghaladása a rendszer egésze szempontjából valóban kulcsfontosságú. A vallásfilozófia problémája itt különös élességgel vetődik fel, azonban e fejezet még a legkevésbé sem nyújtja a témáról kimondott utolsó szót.

A vallásról szóló fejezetben a vallás egy adott kor önértelmezésének lényegeként jelenik meg. A vallás a kultúra, amelyben az adott kor tulajdonképpen valósága fogalmazódik meg. Korokról, történeti tipologizálásról van szó tehát, melynek során Hegel a rendelkezésre álló forrásokhoz képest rendkívüli részletgazdagsággal ecseteli a vallás világtörténetét. Ez a történet ugyanakkor a szellem történetébe illeszkedik; a természetes vallás, a művészeti vallás és a kinyilatkoztatott vallás megfelelnek a tudat, az öntudat és a magán- és magáért-való fogalmainak. Ennek részletesebb kifejtésétől itt most eltekintek; a lényeges az, hogy ezen, a szellem útjával analóg történeti mozgás a kinyilatkoztatott vallásnak az emberré vált isten theologoumenonjával ér véget. Isten országa nem a jövő, hanem a jelen; a megbékélés már az ideátban megtörténik. A boldogtalan tudat jelentősége abban áll, hogy

a kereszténység ezen eredménye nem volna kellőképpen érthető annak előzetes apóriája nélkül.

A *szellem fenomenológiájában* megfogalmazódó vallásfilozófiai fejtegetések tehát — az ifjúkori művek tendenciájától eltérően — a formálódó rendszer keretei közé illeszkednek. Ebből adódóan, mint azt Walter Jäschke kiemeli, e mű koncepciójában négy, a jénai időszakban már érlelődő mozzanat jut érvényre. Az első a vallásos problematikának az erkölcsiség kontextusából történő emancipációja, a második a művészettől és a filozófiától való elhatárolása és azokkal szembeni differenciálása, a harmadik a vallástörténetnek a vallásfilozófiai kérdésbe történő felvétele, a negyedik pedig a vallásfilozófia metafizikai megalapozása.⁴⁸

A vallás tárgyalása Hegelnél tehát, úgy tűnik, a korai törekvésekhez képest végérvényes fordulatot vett. A boldogtalan tudat és a kinyilatkoztatott vallás alatt tárgyalt kereszténység dichotómiájában a görögségnek látszólag nincs többé helye. A probléma azonban nem ilyen egyszerű. A korai műveket domináló, a görög tragédia felé orientálódó értelmezés még *A szellem fenomenológiájában* is jelen van. Mások mellett Christoph Jamme is amellett érvel,⁴⁹ hogy az abszolút mintegy feláldoztatik azért, hogy történelem és természet lehessen; az áldozatot pedig Hegel ekkor is a tragédia felől fogja fel.

A könyv utolsó oldalain a szellem útja néhol valóban a szellem tragédiájaként tűnik elénk. A spekulatív gondolkodás a magánvaló Isten fogalmában nemcsak a tudat boldogtalanságának forrását jelöli meg, hanem azt egyenesen gonosznak nevezi: „[...] az isteni lény *kezdetől fogva* elveti magát, létezése magába száll és gonosszá válik, nincs kimondva, de benne *foglaltatik*, hogy *magánvalósága szerint* ez a gonosz létezés nem idegen az isteni lénytől”.⁵⁰ A gonosz nem lehet a világ morális irányítójának képzetére visszavezetni; nem dühről van szó, hiszen „[a]z, hogy a rosszat magában az isteni lényben *isten haragjának*

⁴⁸ Walter Jäschke: *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart, Frommann-Holzboog 1986.

⁴⁹ Christoph Jamme: *Ein ungelehrtes Buch*, 1981, Bochum, 347.

⁵⁰ Hegel 1979, 395.

fogja fel, az a magával vívódó képzelet legnagyobb, legkeményebb erőfeszítése, amely, mivel fogalom híján van, eredménytelen marad”.⁵¹

Isten emberré válása lényegében egy ontológiai dráma eredménye, melynek során a szellemnek egyrészt öntudathoz kell jutnia, másrészt ki kell törnie az örökkévalóság *béklyóiból*. Hegel ugyan kevésbé teszi tematikussá, hogy a szellem számára a hagyományos felfogással szemben nem annyira az idő, mint a mozdulatlan örökkévalóság jelenti a fogságot, ahonnan ki kell törnie, azonban egyértelműen ez a gondolat képezi a szöveg hátterét.⁵² „Az abszolút lény, amely mint valóságos tudat létezik, látszólag *leszállt* örök egyszerűségéről, de valójában csak ezzel érte el *legfőbb* lényegét.”⁵³ Isten emberré válása az emberi perspektívából nézve ugyan leereszkedés, megalázkodás, azonban Isten — vagyis a szellem — számára éppen ellenkezőleg, nem más, mint legfőbb lényegének megragadása. Az emberré lett Isten Jézusban önmaga tudata. A régi kérdést, vajon a „Jézus hite” megfogalmazást genitivus objectivusként vagy subjectivusként kell értenünk, Hegel az utóbbi javára dönti el. Jézus halála — melynek esetleges történeti realitásával Hegel egyáltalán nem foglalkozik — nem az „isteni ember halálának” „természetes jelentésével”⁵⁴ rendelkezik, hiszen az egyúttal „amaz isteni lény absztrakciójának halálát tartalmazza”.⁵⁵

Jézus kereszthalála és a Szentháromság-tan kitűnően illeszkedik Hegel dialektikáról alkotott elméletének keretei közé. Az általános kifejezi önmagát és megteremti az egyest — az Atya a világba küldi Fiát —, amely azonban az általánostól való elszakítottság állapotát úgy szünteti meg, hogy visszatér a közös életbe (a Szentlélek közvetítése által⁵⁶). Éppannyira állíthatjuk tehát, hogy Hegel „elvarázstalanítja” a kereszténységet annak érdekében, hogy annak tanításai és dogmái tudományként felfogott filozófiájával kompatibilisek legyenek,

⁵¹ Hegel 1979, 394.

⁵² E tekintetben figyelemre méltó a közelség Hegel és Schelling közt; utóbbi a *Weltalter* műltről szóló fejezetében ténylegesen kifejti e gondolatot.

⁵³ Hegel 1979, 386.

⁵⁴ Hegel 1979, 398.

⁵⁵ Hegel 1979, 399.

⁵⁶ A szellem [Geist] nem véletlenül mutat számos hasonlóságot a Szentlélekkel [Heiliger Geist]. Vö. Schnädelbach, 43.

ugyanakkor az is igaz, hogy Hegel egy előzetes mitológia — mégpedig a dialektika mitológiája — segítségével közelít ahhoz a valláshoz, melynek értelme a mindenkori interpretációt megelőzően még nem tisztázott. Hegel egyfelől nyilvánvalóan a felvilágosodás felől tekint a kereszténységre, amennyiben azt az ész világtervéhez igazítja, ám azt ugyanakkor nagyon is romantikus vonásnak tekinthetjük — eltekintve Hegelnek a romantika vallás-felfogására, mint pusztá érzületre vonatkozó kritikájától —, hogy azt először is nem kritizálni, hanem megmenteni igyekszik, másrészt hogy e mentési kísérlet olyan terminusok és technikák segítségével történik, amelyek maguk is „varázslatosnak hatnak”. Az Atya és a Fiú fogalmainak az általánossal és az egyessel való behelyettesítése továbbra sem ad végleges magyarázatot arra a titokra, amelyet az abszolútum drámájának nevezhetünk: a szellem, illetve az élet folyamatszerűségére, önmaga elvesztésére és megtalálására, távolság és közelség játékára. Ezekre a problémákra az utolsó fejezetben igyekszem visszatérni.

3.2 Összefoglalás

Első ránézésre úgy tűnhet, a fiatal és az érett Hegel olyan egymás mellett, akár tűz és víz. A szakirodalomban alig találunk olyan művet, mely érdemben foglalkozik a két gondolkodási alakzat kapcsolatával. Mindez alighanem annak a politikai előítéletnek is következménye, mely szerint Hegel fiatalon forradalmár volt,⁵⁷ öregkorára pedig revizionistává és konzervatívvá vált.

E filozófiatörténeti sematizálás, mely a mai napig is meghatározza az általános Hegel-képet, megítélésem szerint korrekcióra szorul. Nem egyszerűen arról van szó, hogy az ifjúkori művek bizonyos motívumaiban a kései gondolatok kezdetleges, a továbbiakban meghaladott formáira lelhetünk, hanem arról, hogy bizonyos alapgondolatok tekintetében Hegel egyáltalán nem változtatott fiatalkori álláspontján. A

⁵⁷ Lásd például a *Rendszertörődék*nek az állam szükségtelenségére vonatkozó megjegyzéseit. A kontraszt kétségtelenül jelentős „az állam mint az erkölcsi szubsztancia” elképzelésével szemben.

fiatal gondolkodó számára Jézus ember, és minden, az isteni mivoltára vonatkozó híradás pusztá ornamentika és mítosz. Ez a kép *A szellem fenomenológiájában* természetesen differenciálódik, ám a lényeg ugyanaz marad. Jézus lényegileg közvetítő, a dialektika perszonifikált epiphániája, aki nem önmagáért, hanem a szellem szempontjából tesz szert világtörténeti jelentőségre.

Ez a közvetítő funkció az ifjúkori koncepcióban is jelen van. Közvetítőként [Mittler] Jézus nem más, mint eszköz [Mittel], amely a cél elérésekor megszűnik az lenni, ami. A vallásfilozófia a kereszténységet így szükségszerűen olyan vallásként mutatja be, amely magát a vallást teszi fölöslegessé. Ha egy meghatározott szempontból tekintjük, valóban ez az (egyik) utolsó szó, amelyet Hegel vallásfilozófiája kapcsán mondhatunk. Felvetődik azonban egy további kérdés: ha Isten meghalt, és Istent szellemként határoztuk meg, akkor Isten halálával nem a szellem halálát mondtuk ki? Ne éppen a rendszer legbensőbb pontját érintenénk, amikor a halálra kérdezzük? Isten és a szellem halála nem skandalum; az élet ereje éppen abban nyilvánul meg, hogy elválik önmagától, vagyis meghal, és visszatér önmagához, vagyis feltámad. Az élet valóban nem más, mint az önmagához való visszatérés képessége; így a halál nem egyszerűen nem idegen tőle, de részét és lényegét alkotja: „a szellem élete azonban nem az az élet, amely fél a haláltól és tisztán tartja magát a pusztulástól, hanem az, amely elviseli a halált és megtartja magát benne”.⁵⁸

⁵⁸ Hegel 1979, 24 (a fordításon módosítottam).

4. Befejezés

Vallás és filozófia szembeállítására az újkori gondolkodás következménye. A kereszténység legkorábbi szakaszában a korai apologéták a kereszténységet filozófiának tekintették.⁵⁹ Justinus szerint Krisztus nem más, mint az emberivé lett isteni ész, aki a filozófia számára megoldhatatlan kérdésekre egyszer s mindenkorra választ szolgáltat. Ez pusztán egyetlen példa, azonban az egész Ágostonnal kezdődő nyugati teológiai tradíció kérdésfeltevését és exegetikai hagyományát — mind isteni, mind emberi — Az intellektusba vetett bizalom határozza meg.

Így Hegel vallásfilozófiája, mely hit és tudás nagy szintézisére törekszik, és azt bizonyos értelemben valóban meg is valósítja, önmagában még aligha tekinthető eretnek vállalkozásnak. Ennek ellenére érezzük, hogy e megoldásnak óriási ára van; talán olyan ára, amelyet ezért a célért már nem is szabad megfizetni. Hegelnél ugyanis már pusztán eljárásának tágabb teoretikus kontextusából adódóan, elvész a keresztény *hit* lehetősége, illetve az csupán a tudás egy alacsonyabb rendű szintjeként marad legitim. Amíg Kant jól látta, hogy a kettő akár tűz és víz, kizárja egymást — „korlátoznom kellett a tudást, hogy helyet teremthessek a hit számára” —. addig Hegel bízik a szintézis lehetőségében. Az ennek érdekében bemutatott elméleti fegyvertár meggyőző, amely láttán a filozófiailag kevésbé vagy esetleg közepesen képzett elme az ámulattól némán kapitulálni kényszerül. Azonban Hegel vállalkozását ez sem menti meg attól, hogy hit és tudás szintetizálásának eredménye nem hit és tudás, hanem egy új, kentaurszerű élőlény, amelyet születésének baljós pillanatában még nehezebb volna domesztikálni, mint akár a hitet, akár a tudást.

A problémát a következőképpen is megfogalmazhatjuk: Hegel vállalkozása kudarcra van ítélve, mégpedig a rendszeralkotási tendenciája miatt. Ha ugyanis egyetlen ember valahol a Földön imára kulcsolja a kezét, a világrendszer eresztékei máris omladozni kezdenek. A rendszerben ugyanis *nem lehet*, mert *nincs miért* imádkozni; a rendszer a minden. A rendszerben ráadásul adni sem lehet, ha adás alatt a

⁵⁹ Vö. Wilhelm Dilthey: *A filozófia lényege*. Attraktor, Máriabesnyő—Gödöllő 2007, 42.

hétköznapi felfogásnak megfelelően azt értjük, hogy A lemond valamiről B javára. A rendszerben a dialektikának köszönhetően nincsenek tulajdonviszonyok; csak abszolút közvetítés létezik, amely révén egyikünk sem rendelkezik semmivel és ugyanakkor mindannyian rendelkezünk mindennel. Az adományozó Isten keresztény képzete számára itt nincs hely. Hasonlóképpen nincs hely a szeretet és az imádság számára sem.

Súlyos vádak ezek, amelyek a Kierkegaard-t olvasó XX. században Hegel megbélyegzéséhez vezettek. E megbélyegzés nem ok nélküli, és a hegeli szövegekre vonatkozó kritikaként nem is indokolatlan. A hegeli filozófia azonban többről szól, mint Hegel személyes képzelgéseiről. Jelen dolgozat elején jeleztük, hogy a hegeli filozófiát elsősorban a filozófiai tradíció egészére jellemző tendenciák — bizonyos fokú — beteljesítőjeként értelmezzük. Ez annak kötelességét rója ránk, hogy a Hegelen gyakorolt kritikától a filozófia kritikájához jussunk. Számos ponton ugyanis Hegel valóban általános törekvéseket követ; nem is pusztán lét és gondolkodás metafizikai egységének elgondolásában, hanem a szűkebb értelemben vett vallásfilozófiájában is. Így például A *szellem fenomenológiájának* koncepciója, mely szerint az ember Isten öntudata, Hölderlin számos költeményében visszhangra talál. Ki vádolná Hölderlint rendszeralkotással, az individualitásról való elfeledkezéssel és totalitáriánus tendenciákkal? És mégis; a romantika és a klasszicizmus *Aufhebung*ján munkálkodó Hölderlin, mintha csak Hegel vallásfilozófiájához írna ajánlást, így fogalmaz:

Es haben aber an eigner
Unsterblichkeit die Götter genug, und bedürfen
Die Himmlischen eines Dings,
So sinds Heroen und Menschen
Und Sterbliche sonst. Denn weil
die Seligsten nichts fühlen von selbst,
Muss wohl, wenn solches zu sagen
Erlaubt ist, in der Götter Namen

Teilnehmend fühlen ein Andrer,
Den brauchen sie; [...] ⁶⁰

Mi másról van itt szó, mint az abszolútum bensejében lejátszódó azon drámáról — a szeretet drámájáról —, amely Hegel dialektikájának is lényege? Ez a szeretet drámája és a paradoxon, melyet Slavoj Žizek a kereszténység „perverz”, vagyis megfordított lényegének nevez: Isten először bűnre csábítja az embert a Paradicsomban, hogy aztán megmentse, Jézus árulásra bujtogatja Júdást, és Jézus a keresztfán maga is Istentől elhagyottnak érzi magát, hogy aztán — bár erről saját maga már nem beszél — újabb közösségben egyesüljön vele.⁶¹ A szeretet, úgy tűnik, már mindig is előfeltételezi a megosztottságot. Az egység nem annyira egy eredendő ontológiai egység helyreállítását jelenti; az egység sokkal inkább az őt megelőző különbségből él.⁶²

Egy másik jel is arra mutat, hogy a „különbség” nem törölhető el Hegel gondolkodásából. Az, hogy ez a hegeli szándékok kudarcát jelenti-e vagy sem, egy további kérdés. A következőről van szó: Hegel történelemfilozófiája — amely nyilvánvalóan szervesen összekapcsolódik a rendszer egészével — az őskeresztény „betöltött jelen” [parouszia] bűvöletében saját magát a történelem végpontján tételezi. A történelem véget ért, mivel az abszolút tudásban önmagára eszmélő szellem teljesen jelen van — Hegel filozófiájában megvalósult. Innen már nincs tovább. „Események” [events] természetesen még megeshetnek — ahogyan ezt Fukuyama is hangsúlyozta a saját híres könyvére adott bírálatokra vonatkozó válaszában — a történelem azonban mint szubsztanciális egész elérte saját lehetőségeinek végpontját.

⁶⁰ Az idézet *Der Rhein* c. költemény nyolcadik strófájából származik.

⁶¹ Slavoj Žizek: *Die Puppe und der Zwerg*. Frankfurt am Main 2003.

⁶² Vö. Hölderlin *Sein und Urteil* c. alapvető szövegét, mely néhány mondatban az idealizmus kanti—fichte-i formájának egészét a feje tetejére állítja és megkérdőjelezi. Megítélésem szerint Hegel is olvasható ilyen szempontból. Egy ilyen olvasathoz lásd még: Joachim Ritter: *Metaphysik und Politik*, Frankfurt am Main 1972. Itt Ritter a megkettőzöttséget Hegelhez hasonlóan kortünetként diagnosztizálja, ám azt pozitív előjellel látja el, és az ész korabeli, legitim formáját látja benne.

A helyzet azonban ennél bonyolultabb. A történelemben sajátos ambiguitás zajlik; Istennek a történelem végén való teljes jelenléte⁶³ éppen magában a történelemben nyit meg egy sajátos kettősséget. Ugyanis amennyiben „mi” történetien vagyunk, úgy ez nem kevesebbet jelent, mint hogy ugyanakkor „történetietlenül” is vagyunk. Hiszen csak egy történeti perspektívából jelenik meg a jelen az idők végeként; az idők vége azonban a történelem vége is; történetietlen állapot, melynek már nincs jövője, melyben már nincs mit remélni, és nincs kinek az eljövételét várni. Vallás- és történelemfilozófiailag tehát a történeti tudat éppannyira történetietlen, amennyire a történetietlen történeti. Ez a paradoxon az egész történelemfilozófia — és így a hegeli rendszer — szétzilálásával fenyeget.

Hegel természetesen tudja, hogy a jövő feláldozása a (történelem)filozófia oltárán nem csekély ár, azonban ezt az árat sem volt rest megfizetni azért az abszolút jelenért, melynek másik neve — erre aligha lehet magunkat elegendő alkalommal emlékeztetni — parouszia, vagyis a *Második Eljövétel*. Ha mindezt meggondoljuk, vagyis hogy mit is jelent itt jelen és jövő egymáshoz képest, egyszeriben plauzibilisnek tűnik Georges Bataille-nak a mottóban idézett Hegel-értelmezése, mely szerint a rendszer ön maga végpontja, a rendszer oltár, melyen önmagát áldozza föl. A rendszer a megszűnés, ahova az örülettől menekülve és az üdvösség reményében húzódunk be. A megszüntetve-megőrzésnek sosincs vége, és a rendszer megszünteti önmagát, hogy imaként, pusztába kiáltott szóként éljen tovább. Mindez talán „puszta spekuláció”, ám Hegel maga nevezte filozófiáját spekulatív gondolkodásnak. Hegel egyébiránt nemcsak tudott a gondolkodásában rejlő irracionális elemről, mellyel kapcsolatban később annyi vád érte, hanem magyarázatot is szolgáltatott rá. Számunkra mindenesetre itt a következő a lényeges: ha a dialektika nem pusztán „módszer”, hanem a görög eredeti értelmében vett „út”, vagyis az élet, a gondolkodás, az ész stb. útja, akkor nem lehet neki határokat szabni, márpedig a rendszer maga volna a határ. A dialektika szétfeszíti a rendszer kereteit, ahogyan az

⁶³ Újabb sajátos hasonlóság ez Schelling történelemfilozófiájával. Schelling a *Transzcendentális idealizmus rendszerében* éppúgy hangsúlyozza, hogy Isten csak az idő végén lesz, mint *A kinyilatkoztatás filozófiájában*.

abszolút jelen szétfeszíti az időt. Ha így áll a helyzet, az annak bizonyítéka volna, hogy a jövőt mint abszolút lehetőséget semmilyen jelen nem pótolhatja.

Ha ez az érvelés alátámasztható, akkor a Hegellel és a rendszeralkotással kapcsolatos általános ellenérvek sorra esznek. Így például a kierkegaard-i—adornói érvelés, mely szerint Hegelnél veszendőbe megy az individualitás, tarthatatlan, hiszen Hegel az általánost eleve sosem az individualitás *ellenében* játssza ki. Hegel, éppen ellenkezőleg, a hagyományos metafizika absztrakt általános fogalmával szemben a konkrét általános tematizálását tűzi ki céljául. Nehezen tartható továbbá az a sematikus álláspont, mely szerint a kései Schelling — a jelen dolgozatban érintőlegesen idézett vallás- és történelemfilozófiájában — messzebbre jutna, mint Hegel. E két nagy gondolkodó egyébként is oly sok szállal kötődik egymáshoz, hogy kettejük közt valamiféle alá-fölé rendeltség megállapítása kétes és kifejezetten méltatlan vállalkozásnak tűnik.

A leglényegesebb azonban a rendszerrel szemben megfogalmazott, közhellyé vált kritika. Heidegger jól tudta, hogy a rendszerről nem pusztán az idők divatjának változása miatt kell lemondanunk. Egy helyütt úgy fogalmaz: nem azért nem alkotunk többé rendszert, mert az méltatlan volna a gondolkodáshoz; éppen ellenkezőleg: a rendszer továbbra is minden filozófia reménye marad. Annyi bizonyos, hogy nem mondhatunk le a rendszerről azért, mert arról úgymond „kiderült”, hogy nem működik. Hegelnél a rendszer — s nem ok nélkül — elválaszthatatlan magától a filozófiától, illetve a gondolkodástól. A rendszer kudarca kapcsán így nem az a feladatunk, hogy Hegel, hanem az, hogy általában véve a filozófia kudarcáról töprengjünk; a kudarc itt azonban egyúttal mindig a gondolkodás új lehetőségeire is utal.

Kétségtelen, hogy Hegel vallásfilozófiája számos szempontból nem más, mint a keresztény dogmatika összekapcsolása saját filozófiai fogalomtárával. Szentháromság és dialektika, szeretet és ész, feltámadás és *Aufhebung* meggyőző érvelés kereteiben kerülnek egymással intim viszonyba. Megítélésem szerint azonban nem kevésbé lényeges az abszolútum drámája — történéjk az a keresztén vagy a fogalomban —, amelyre a történelemfilozófia paradoxonára tett kitérével utaltam. Ha a drámát és a paradoxont komolyan vesszük, és egy mindenkor érvényes filozófiai problematikát sejtünk meg benne, úgy Hegel

gondolkodását nem tekinthetjük egyszerűen idejét múltnak — a dráma és a paradoxon, illetve, hogy visszakanyarodjunk a fiatal Hegelhez: a *tragédia*, további meggondolnivalót ad számunkra.

Talán ez az a pont, ahol termékeny lehet annak a filozófiának és költészetnek együttes tárgyalása, melyeknek gyökerei közös talajba kapaszkodnak. Közismert, hogy Hegel és Hölderlin szellemi útjai a hosszan tartó testi-lelki közösség után 1800 körül elváltak egymástól. A közös gyökereket azonban ezen eltávolodás sem szakíthatta ki. Az alapvető problematika, amelyet már tübingeni diákeveik alatt megsejtettek, a filozófus és a költő számára mindig is egyazon volt és maradt. Ha Hegel Hölderlinhez való közelségét hangsúlyozzuk, talán megengedhető e dolgozatot a költő soraival zárunk, amelyek ezúttal nem annyira az abszolútumban, hanem az emberben rejlő belső drámáról tanúskodnak, hit és tudás, jövő és jelen dialektikájáról, amely — s ezt végső soron maga Hegel sem látta másképp — sohasem juthat nyugvópontra:

„Aber weil so nahe sie sind, die gegenwärtigen Götter,
Muss ich sein, als wären sie fern...”⁶⁴

Bibliográfia

Goethe, J. W. v.: *Faust*. Helikon, 1967

Halbig, Christoph, Quante, Michael und Siep, Ludwig [Hrsg.]: *Hegels Erbe*. Frankfurt am Main 2004.

G. W. F. A szellem fenomenológiája. Akadémiai, 1979

— — — Hegel: *Ifjúkori írások*. Gondolat, 1982

— — — *Frühe Schriften*. Frankfurt 1986a

— — — *Die Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt 1986b

— — — *Vallásfilozófiai előadások*. Atlantisz, 2002

G. W. F. Hegel, F. W. J. Schelling: *Hit és tudás*. Osiris, 2001

Henrich, Dieter: *Selbstverhältnisse*. Stuttgart 2001

⁶⁴ Az idézet a *Der Archipelagus* c. költemény befejező szakaszának egyik kései változatából származik.

- — — *Fixpunkte*. Frankfurt am Main 2003
- — — *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main 1971
- Horstmann, Rolf-Peter: *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*. Klostermann, 2004.
- Hölderlin, Friedrich: *Gedichte*. Hrsg.: Jochen Schmidt. Insel, 1984
- Jäschke, Walter: *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*. Stuttgart, Frommann—Holzboog 1986
- Kojève, Alexandre: *Hegel*. Frankfurt am Main 1975
- Köhler, Dietmar und Pöggeler, Otto [Hrsg.]: *Phänomenologie des Geistes*. Reihe Klassiker Auslegen. Akademie Verlag, 2006.
- Löwith, Karl: *Von Hegel zu Nietzsche*. Meiner, 1995
- Marquard, Odo: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt 1982
- Ritter, Joachim: *Metaphysik und Politik*. Frankfurt am Main 2003
- Rosenzweig, Franz: *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt am Main 1988
- Schnädelbach, Herbert: *Hegel. Zur Einführung*. Jünius, 2001
- Serreau, René: *Hegel et l'hegelianisme*. Presses Universitaires de France, 1962
- Siep, Ludwig: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main 2000
- Taylor, Charles: *Hegel*. Frankfurt am Main 1983
- Tengelyi László: *A bűn mint sorseseemény*. Atlantisz, 1992
- Zizek, Slavoj: *Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion*. Frankfurt am Main 2003.

RESUMEE

Gott ist tot. Über Hegels Philosophie der Religion.

Es ist eine sehr begrüßenswerte Tendenz der philosophischen Forschung unserer Zeit, dass Hegel erneut an Interesse gewonnen hat. Er galt für Jahrzehnte, ja mehr als für einem Jahrhundert als der letzte Systemdenker, und — wie unser aufgeklärtes

Bewußtsein immer bereit ist, das zu bestätigen — Systeme sind nicht mehr in Mode; derjenige, der im Rahmen eines Systems denkt, macht sich sofort nicht nur politischverdächtig, sondern erweist sich als Idealist von solcher Art, den unser Zeitgeist seit

langem hinter sich zu lassen scheint.

Es gilt, mit dieser Auffassung abzurechnen. Mein Aufsatz versucht einige Grundmotive der hegelschen Philosophie — und zwar im Rahmen der Religionsphilosophie — kritisch, aber ohne den gängigen Voraussetzungen, neu auszulegen. Er versucht den wichtigsten Grundgedanken im Zusammenhang mit der abendländischen Metaphysik zu interpretieren und als solche zu bewerten. Daraus kann das Ergebnis gewonnen werden, dass man — wenn man einmal schon philosophiert — sich von der Geschichte der Metaphysik genau

so wenig loslösen vermag, als man den Gesamtentwurf von Hegel als Unding übergangen darf.

Der Aufsatz interpretiert Texte von dem jungen Hegel bis zum Werk *Phänomenologie des Geistes*, die einen religionsphilosophischen Relevanz haben. Die Religion als die Frage nach der Möglichkeit einer Verbindung zwischen den Entfernten, erweist sich dabei als das eigentliche Kernproblem der Dialektik, und damit dem ganzen Systemdenken. Dabei kann man die Analysen von Hegel von der Perspektive der heutigen Philosophie so wenig unkritisch annehmen, wie sie einfach ignorieren.



A HIÁNYZÓ KERETRENDSZER — CARNAP, IRZIK, FRIEDMAN ÉS A TUDOMÁNY RACIONALITÁSA*

BRENDEL MÁTYÁS

Kivonat

Putnamtól Carnapot korábban a vulgár-racionalizmus, majd Irziktól és Friedmantól — épp ellenkezőleg — a relativizmus vádja érte. Rámutatok, hogy egyik sem helyes. Amellett érvelek, hogy mivel a „nyelvi keretrendszer” fogalma lebeg Carnapnál, hiba különböző idézeteit úgy összetenni, ahogy Irzik és Friedman tette. Bár Carnap bizonyos keretrendszerek elfogadását pragmatikusnak mondja, de ehhez figyelembe kell venni Carnap analitikus-szintetikus megkülönböztetését. Bemutatom, hogy bár bizonyos helyeken utal elméletek elfogadásának és elvetésének kritériumaira, az elméletválasztás kérdését később teljesen elutasította. Ez azt is jelenti, hogy Carnap nézeteinek történeti változásait sem szabad elfelejtenünk.

Rámutatok, hogy bizonyos distinkció-párok, mint pragmatikus-teoretikus, analitikus-szintetikus, externális-internális, fokozati-bináris, algoritmikus-nem algoritmikus, amelyek Carnapnál mintha azonosak lennének, és Irziknél valamint Friedmannál is, valójában nem azonosak.

Carnap annak a lehetőségét nem ismerte fel, hogy a keretrendszerek lehetnek egymásba ágyazottak. Ezen a ponton filozófiája befejezetlen, hiányos, és ez valóban hiányzik egy igazán racionális világmásképhez. A továbbiakban — Friedman filozófiáját követve — megpróbálom

* Készült a Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem, „Technika-, mérnök- és tudománytörténet” Ph. D. program keretében.

kiegészíteni Carnap nézeteit. Friedman ugyanis felismerte a keretrendszerek hierarchiájának lehetőségét. Az ő rendszerétől azonban azért térek el, hogy a tudománymetodika szerepe világosabban látszódjon, és így a racionalitás jobban kezelhető legyen.

Végül arra jutok, hogy a pragmatikusság kérdése fokozati, és egy hierarchiában felfelé menve egyre inkább efelé tendálnak a kérdések, ami viszont a végtelen regresszus egyetlen feloldási lehetősége. Ennek megfelelően az instrumentális és teoretikus racionalitás sem különböztethető meg élesen, hanem a hierarchián belül változik a racionalitás funkciója.

Carnap filozófiájának újraértékelése

Az elmúlt évtized egyik legmeglepőbb, ugyanakkor viszonylag csendes filozófiatörténeti fejleménye volt a logikai empirizmus — különösképpen Carnap filozófiájának — újraértékelése és újragondolása. Ez utóbbi két kifejezés megjelenik Irzik egy cikkében (Irzik 1999) és Friedman könyvében (Friedman 1999) a logikai pozitívizmusra vonatkoztatva.

Az újraértékelés pár kulcsfigurája Reisch (Reisch 1994), Earman (Earman 1993), a már említett Friedman és Irzik. Többek között, az egyik divatos téma Carnap és Kuhn összehasonlítása volt, és a logikai pozitívizmusból a posztmodernbe való átmenet vizsgálata.

A magyar cikkekben ezekből kevés látható, de például Laki János munkásságában megjelent ez a vonal, lásd Laki 2000 és 2006. Magam is érintettem az említett fejleményeket, lásd Brendel 2005. Ebben a cikkemben azonban sokkal részletesebben fogom érinteni a fordulatot, bár most sem ennek a teljes bemutatása a célom.

A korábbi, bevett nézet¹ feltételezte, hogy Kuhn „megölte” a logikai empirizmust azzal, hogy megcáfolta a neki tulajdonított fő nézeteket, úgymint a redukcionizmust, verifikacionizmust, atomizmust, logiciz-

¹ A „bevett nézet” kifejezést például Irzik (Irzik 2003) használta. Előzőleg pont ez a bevett nézet nevezte a logikai pozitívizmust bevett nézetnek (Putnam 1962). A továbbiakban „bevett nézet” kifejezéssel én mindig a pozitívizmusról szóló

must és a történetietlen szemléletet; továbbá, hogy Kuhn által ellenkező tézisek diadalmaskodtak, úgymint az inkommenzurabilitás, a holizmus, a megfigyelések elmélettel terheltsége, és a történeti és szociológiai szemlélet.

Ezen bevett nézet ellenében az újraértékelt narratíva szerint Carnap nyelvi keretrendszerei hasonlóak Kuhn paradigmáihoz és a felfogására az externális kérdések pragmatikus jellegéről emlékeztet Kuhn értékrendszere, amelyet az elméletválasztásról leír (Kuhn 1999). Az újraértékelések kimutatják, hogy Carnap filozófiája már megelőlegezett bizonyos fordítási inkommenzurabilitást, holizmust, a megfigyelések elmélettel terheltségét.

A fő kérdésekben meglévő konszenzus mellett az újraértékelések néhány részletben eltérnek egymástól. A különbségek között az egyik legfontosabb lesz ennek a cikknek a témája. Szinte mindegyik cikkben, amely összehasonlítja Carnapot és Kuhnt, megjelenik ugyanis a racionális elméletválasztás kérdése, amely egyébként Kuhn filozófiájának értékelésénél amúgy is egy problémás pont volt.

Az elméletválasztás racionalitása

Kezdjük mindjárt Irzik kritikájával, amely a logikai pozitivizmusról szóló bevett nézetet veszi célba, pontosabban Putnamot és Kuhnt. A következő idézet a racionalitást illető véleményekről szól:

„Így Putnam, Kuhn és mások tévednek, amikor azt állítják, hogy a logikai empirizmus szerint a tudományos módszer kimeríti a racionalitást, legalábbis, amennyiben Carnap filozófiáját tekintjük.”² (Irzik 2003, 335).

Ugyanakkor Irzik — bár sok mindenben egyetért vele — kritizálja Friedman korábbi nézeteit a racionalitásról, és Carnap nézeteinek rekonstruálását az elméletválasztást illetően:

„Idáig megegyezik az értelmezésünk; de aztán Friedman hozzáteszi, hogy a különböző logikai és szabályrendszerek közötti választás

bevett nézetet fogom nevezni, amelyet Friedman és Irzik kritizált, mivel úgy vélem, hogy valóban ez a tarthatatlan, téves nézet.

² Fordítás Brendel M. A cikkben szereplő összes további idézet fordítása is tőlem származik, mivel még nem jelentek meg magyarul.

tisztán konvencionális, pragmatika — mint a racionalitás ellentéte — által vezérelt, értve ezalatt, hogy a pragmatikus választás nem lehet racionális.” (Irzik 2003, 333)

Az itt említett álláspont, amelyben Irzik egyetért Friedmannal az a Putnam- és Kuhn-féle bevett nézet kritizálása. Friedman cikke, amelyre Irzik hivatkozik (Friedman 1998) valóban egybehangzik abban, hogy a bevett nézet hibás.

Ebben a Friedman-cikkben találhatunk egy olyan állítást, hogy Carnap tézisei a nyelvi keretrendszerekről és externális kérdésekről azt jelentik, hogy nincs lehetőség a racionalításra és metodikára az elméletválasztásban:

„Ezek a kérdések nem válaszolhatóak meg racionálisan vagy objektíven, mivel azok az átfogó szabályok, amelyek ezeket a fogalmakat definiálnák és karakterizálnák, ebben az esetben szükségszerűen hiányoznak.” (Friedman 1998. 250)

Irzik álláspontja azonban az, hogy Friedmannak ezen állítása már túl relativisztikus. Az ő véleménye szerint Carnap nézeteit a vulgáris racionalizmus és relativizmus között lehet elhelyezni. Az ilyenfajta racionalitást instrumentális racionalitásnak nevezi:

„...egy nyelvi keretrendszer adoptálása akkor racionális instrumentálisan, ha az előre definiált célt hatékonyan szolgálja.” (Irzik 2003, 335)

Van azonban Carnap racionalitásában egy korlát Irzik számára is:

„Így az igazság és a konfirmáció relativizálása az elméleti nyelvhez valójában igen költséges: Carnap nem mondhatja episztemológiai alapokon, hogy az egyik tudományos elmélet jobb, mint a másik.” (Irzik, 2003 339)

Friedman egy későbbi cikke (Friedman 2002) már nagyon hasonló Irzikéhez. Megkülönbözteti az instrumentális és konverzációs racionalitást és ugyanazt a következtetést vonja le, mint Irzik: Carnap filozófiájában az elméletválasztás instrumentálisan racionálisnak mondható.

„Ami inkább ellentmondásos, az a további nézet, hogy a tudományos vállalkozás ezzel — a természet megismerésében — a racionális tudás privilegizált modelljének vagy esetének számít. És ennek semmi köze a tudományos vállalkozás kétségtelen predikatív sikerébe vetett kétséghez — azaz nem vonják kétségbe ezen

vállalkozás instrumentális racionalitását. Amit kétségbe vontak, az inkább az, amit Jürgen Habermas konverzációs racionalitásnak nevez.” (Friedman 2002, 184)

Ugyanez a nézet megtalálható Friedman 2001-ben is, különösen a III. előadásban. Tehát Irzik és Friedman nézetei konvergálnak egymáshoz.

A célom ebben a cikkben nem az, hogy Carnap filozófiáját hirdessem, csak hogy bizonyos szempontból újraértékeljem, Irzikhez és Friedmanhoz hasonlóan, de hozzájuk képest is. Nem tudok azonban kitérni Carnap összes nézetének újraértékelésére.

Irzik és Friedman nézeteinek egy kritikája megtalálható Oliveria 2007-ben. Oliveria szerint Carnap Kuhn könyvét — a történeti-filozófiai distinkció értelmében — történeti és nem filozófiai műnek tekintette, ez magyarázza a rajongását, miközben soha nem hivatkozott Kuhn egyetlen művére sem. Továbbá úgy gondolja, hogy az újraértékelők túlságosan egyoldalúan válogattak Carnap művei közül, és a hasonlóságokat túlhangsúlyozták a különbségek rovására. Mindennek megtárgyalása itt most nem feladatom.

Nem célom ugyanis Carnap és Kuhn filozófiájának teljes összehasonlítása. Célom Carnap nézeteinek egyetlen aspektusból való megvizsgálása, nevezetesen az elméletválasztás racionalitása szempontjából. Többnyire Irzik érvelését fogom követni, mivel ez kézenfekvő számomra. Néhány ellenérvet adok, és egy bizonyos korrekciót javasolok Friedman és Irzik nézeteihez képest.

A nyelvi keretrendszeren alapuló érvelés

Irzik 2003-as cikkében a legfontosabb érvrendszer Carnap nyelvi keretrendszerekről valamint externális és internális kérdésekről alkotott elméletén alapul.

Gondolatmenete három premisszára támaszkodik. Az első a keretrendszer-elmélet, amelyet Carnap az „Empiricism, Semantics, and Ontology” (a továbbiakban ESO) című cikkében vezetett be (Carnap 1998). Itt Carnap az externális és internális kérdések megkülönböztetéséről ír és azt állítja, hogy az externális kérdések pragmatikusak.

„Az absztrakt nyelvi formák elfogadása vagy elvetése, csakúgy, mint bármely nyelvi forma elfogadása vagy elvetése a tudomány

bármely ágában az eszközként való hatékonyságuk alapján dől el, az elért eredmények és a szükséges ráfordítás komplexitásának aránya alapján.” (Carnap 1998, 221, erre az idézetre C1 néven fogok hivatkozni.)

Irzik az ESO-t maga is elemzi (Irzik 2003: 333–334), Friedman szintén (Friedman 2001, 17–18). A második premisszát Carnap 1963 egy részletével tudjuk illusztrálni, amelyet Reisch idéz is (Reisch 1991), amikor Carnap nyelvi keretrendszereit Kuhn paradigmáihoz hasonlítja. Irzik ugyanerre hivatkozik (Irzik 2003, 331).

„(...) a nyelv megváltozása, és egy nem determinált állítás igazságértékének megváltozása vagy hozzáadása. (...) Az első típusú változás egy radikális változás, néha forradalom, és a tudomány fejlődésének csak bizonyos, történelmileg döntő pontjain következik be (...) Az első típusú változás, pontosan fogalmazva, egy átmenetet képez az L_n nyelvből az L_{n+1} nyelvbe.” (Carnap in Schilpp 1963: 921. Erre az idézetre C2 néven fogok hivatkozni.)

A harmadik premissza, hogy egy externális, pragmatikus kérdés csak instrumentális értelemben lehet racionális. Ez a C1 idézetben félig benne van. Carnap ugyan nem használja az „instrumentálisan racionális” kifejezést, csak az „eszközként való hatékonyságuk” kifejezést. Irzik és Friedman ezt instrumentális racionalitásnak nevezi, és kérdés, hogy jól értelmezik-e.

Ezek után rekonstruálhatjuk Irzik érvelését: Carnap a nyelvi keretrendszerek elfogadását externális és pragmatikus kérdésnek tekinti (C1). A tudományos forradalmak Carnap szerint nyelvi változásokkal járnak (C2). Tehát Carnap számára az elméletválasztásnak externálisnak és pragmatikusnak kell lennie. Irzik és Friedman pedig ezt instrumentális racionalitásnak értelmezi. Az érvelés sémája a következő:

P0. Az externális kérdések csak instrumentálisan racionális módon dönthetőek el (Irzik és Friedman, félig C1).

P1. A nyelvi keretrendszerek elfogadása externális kérdés (C1)..

P2. A tudományos forradalmak nyelvváltozással járnak (C2).

Következőképpen: Az elméletválasztás csak instrumentálisan racionális lehet.

Carnap felfogása a nyelvekről

Ezen a ponton rekonstruálnunk kell, és meg kell vizsgálnunk Carnap néhány releváns nézetét a nyelvekről és nyelvi keretrendszerekről a „The logical syntax of language” című munkától kezdve (Carnap 2002 (1937) „A nyelv logikai szintaxisa”, röviden Syntax), és ezt követően.

Kezdetnek a Syntaxnak a következő részét idézem:

„Az, hogy az S nyelv felépítése során csak L szabályokat vagy P szabályokat is megfogalmazunk, és ha igen, milyen mértékben, nem egy logikai-filozófiai probléma, hanem konvenció kérdése, és emiatt leginkább gyakorlat kérdése. Ha P szabályokat is megfogalmazunk, gyakran abba a helyzetbe kerülhetünk, hogy a nyelvet meg kell változtatnunk; és ha olyan messzire megyünk, hogy minden elfogadott mondatot felveszünk, akkor állandóan ki kell terjesztenünk azt.” (Carnap, Syntax, 180, erre az idézetre, mint C3 fogok hivatkozni.)

Ebben a bekezdésben Carnap tehát azon elmélkedik, hogy egy adott nyelvet mennyire szigorúan definiáljanak. Hogy szűkebben vagy tágabban vegyék-e a meghatározást. A következőkben ezt a problémát úgy fogom röviden megnevezni, hogy „a nyelv definíciójának tágassága”. Ha a definíció kevesebb megkötést tartalmaz, akkor egy tágabb nyelvet kapunk, ami azt jelenti, hogy csak nagyobb változások jelennek nyelvváltást. Ha több axiómát tartalmaz, akkor a nyelv szűkebb, és kisebb vagy kevesebb változás is nyelvváltást jelent.

A C3 idézetben Carnap azt mondja, hogy a nyelv definíciójának tágassága nem határozható meg logikai analízissel, hanem egy praktikus választás. Tehát a nyelv tágassága nem fix: szűkebb és tágabb nyelveket is definiálhatunk, aszerint, hogy az aktuális problémának melyik felel meg jobban. Ez a liberális és toleráns felfogás hasonlít a Syntax híres Tolerancia Elvéhez.

A Syntaxban — sok más nézet között — a tudomány egyesített nyelvének tézise³ is szerepel:

³ Ez a tézis Carnap sok más írásában is szerepel. Egy kifejezetten erről szóló mű Carnap 1995 (1934). Magyarul elérhető cikk pedig Carnap 1998.

„Mindenkinek, aki a fizikalizmus nézetét vallja, ebből az következik, hogy a mi II-es nyelvünk⁴ egy teljes szintaktikus keretét képezi a tudománynak.” (Carnap, Syntax, 151, erre az idézetre C4 néven fogok hivatkozni.)

Az érvelésemhez feltételeznünk kell, hogy mindig lesznek tudományos forradalmak, és hogy Carnap is elfogadná ezt. Friedman és Irzik valószínűleg elfogadná ezt a hipotézist. Nos, hasonlítsuk össze a C2 és a C4 téziseit:

P2. A tudományos forradalmak nyelvváltozással járnak (C2).

P3. Van a tudománynak egy univerzális szintaktikus kerete (C4).

P4. Mindig várhatóak tudományos forradalmak.

Ez ellentmondásnak látszik. Hiszen ha a tudományos forradalmak nyelvváltozással járnak, akkor nem lehetséges egy időben állandó, univerzális nyelv. Megmenthető volna az eset azzal, hogy a fizikalista nyelv csupán a jelenlegi tudománynak univerzális nyelve, amit egy tudományos forradalom megdönthet majd a jövőben. De feltételezhető, hogy Carnap szerint a fizikalista nyelv a jövőbeli tudományos elméleteknek is lehetséges kerete, legalábbis abban az értelemben, hogy lefordíthatóak lesznek azok az elméletek fizikalista nyelvre. Lehet, hogy nem ezt a nyelvet fogják praktikusnak találni, de alkalmazható lehet.⁵ Erre a kérdésre még vissza fogok térni.

Az ellentmondás egyik lehetséges feloldása, hogy Carnap véleménye megváltozott. Feltehetnénk, hogy a Syntaxban, 1935-ben még vallotta az univerzális nyelv lehetőségét, aztán az ESO-ban, 1947-ben már kidolgozta a keretrendszerekről szóló elméletét, és ezzel el kell vetnie az előzőt. Carnap ugyan sosem mondta ezt ki explicit módon, de lehetne úgy érvelni, hogy ennek oka csupán az, hogy nem vizsgált felül minden nézetet. Azonban a tudomány egysége, és a fizikalizmus szerepel

⁴ A II-es nyelv a Syntax másodiknak bevezetett, erősebb nyelve.

⁵ Ez Carnaptól nem szokatlan, hiszen a fizikalista nyelv preferálása előtt az Aufbauban még inkább a fenomenalista nyelvet szerette. Közben pedig sokat dolgozott különböző elméletek ide-oda fordításával a két nyelv között. Feltehetően Carnap számára nem jelentene megrökönyödést, ha a jövőben egy harmadik nyelv válna praktikussá, ugyanakkor rámutatna arra, hogy a fizikalista nyelvre és nyelvről hogyan lehetne erre vagy erről a nyelvről fordítani.

Carnap intellektuális életrajzában is, 1963-ban. Tehát explicit adatunk van arra, hogy Carnap megtartotta ezt a nézetét. Még mindig lehet úgy érvelni, hogy Carnap nézeteiben ez egy ellentmondás, amit nem vett észre, vagy nem oldott fel, de ha lehet, akkor egy jobb megoldást kellene találni annál, hogy Carnapot önellentmondással vádoljuk.

Egy valószínűbb feloldás az, hogy a „szintaktikus keret” az nem ugyanaz, mint az a nyelv, ami megváltozik elméletváltásnál. Tehát a C2-ben más tágasságú nyelvről van szó, mint a C4 idézetben. Azaz amint azt a C3 idézetben olvastuk is, a nyelvek és nyelvi keretrendszerek lehetnek tágabbak és szűkebbek. Vigyáznunk kell tehát, amikor két máshonnan származó idézetet összevetünk, és következtetéseket vonunk le belőle. Így Irzik érvelése kérdésessé válik.

Meg kell vizsgálnunk, hogy a C1 és C2 idézetben a „nyelv” vagy „nyelvi keretrendszer” kifejezések ugyanarra vonatkoznak-e. Azt mondhatjuk, hogy C2 idézetben szereplő nyelvi változások szűkebbek, hiszen csak elméletváltozások által okozott kisebb átmenetek. A kérdés, hogy a C1-ben szereplő keretrendszerek milyenek?

Carnap az ESO-ban leginkább ontológiainak nevezett kérdésekkel foglalkozik. Olyanokkal, mint hogy „A valós számok valóban valóságok-e?”, illetve hogy „A színek valóságok-e?” és hasonlókkal. Carnap ezeket a kérdéseket elemzi, és kimutatja, hogy a létezés kérdéseinek internális és externális értelmezése van. Az internális értelmezés nem filozófiai probléma, az externális értelmezésről szól C1.

Az itt szereplő keretrendszerek olyanok, mint a természetes számok rendszere, a valós számok rendszere stb. (Carnap 1947, 212.) Ezek tehát absztrakt, általános keretrendszerek, olyanok, melyeket Carnap tisztán analitikusnak mondana, olyanok, amelyeket L szabályok alkotnak, ha nyelvi keretrendszernek tekintjük őket.

Az ESO-ban nincs példa elméletváltásra. A C1 idézet tehát valószínűleg nagyon absztrakt, logikai, általános keretrendszerekre vonatkoznak. Így Irzik következtetése kétséges.

Irizik hivatkozik a Tolerancia Elvére az Irzik 2003 331. oldalán. Ironikus módon pont ennek a toleranciának egy másik válfaja (lásd C3) az, ami kétséges tesztí elvételét azzal, hogy megenged tágabb és szűkebb keretrendszereket is. A kérdések pragmatikus jellege — úgy tűnik — inkább a tágabb keretrendszerek externális kérdéseire jellemző, nem az elméletválasztás kérdéseire. Ezt később még pontosítani fogom.

Most csak a bemutatott „ellentmondás” feloldását foglalom össze. Ha a tágabb keretrendszerre a világosság kedvéért a „szintaktikus keret” elnevezést alkalmazzuk Carnap nyomán, akkor gondolatait konzisztensen tudjuk értelmezni. A tudományban — különösen a forradalmi fázisokban — a változások a nyelvben olyan változásokat okoznak, ami már kisebb nyelvváltásnak mondhatóak, avagy a szűkebb keretrendszer átlépésének (C2). Másrészről a tudomány minden elmélete kifejezhető, lefordítható egy olyan szintaktikus keretrendszerben, amelynek logikai, szintaktikus szabályai ugyanazok. Ez a tudomány egyfajta egységét alkotja⁶. (C4)

Racionalitás és konvencionalizmus

Carnap 1995a-ban egy érdekes példa szerepel nyelvről és elméletválasztásról:

„Emlékezhetünk, hogy a lapos világ előző értekezéseiben két fizikust képzeltünk el, akiknek két különböző elképzelésük volt a világról. Nyilvánvalóvá vált, hogy ez a két elmélet valójában egyenértékű volt, csak abban különböztek, hogy két különböző módon írták le a fizikai tények ugyanazon totalitását. Ugyanez érvényes a relativitáselméletre. Az egyik leírás, amelyet T_1 -nek fogunk nevezni, nem-euklideszi. A másik, T_2 euklideszi. Ha a T_1 nyelvet választjuk, a nem-euklideszit, a mechanika és optika törvényei azonosak maradnak a pre-einsteini fizikával.” (Carnap 1995a, 153)

Carnap itt az euklideszi és nem-euklideszi geometriát egy-egy nyelvnek nevezi. Poincaré ismert tézisét írja le, amely szerint a geometriát konvencionálisan választhatjuk, amennyiben hajlandók vagyunk a mechanika szabályait hozzá és az empirikus megfigyelésekhez igazítani. Ez tulajdonképpen az elméletek aluldeterminált-ságából, a Duhem—Quine tézisből is következik.

⁶ A tudomány egységének vagy az univerzális nyelv lehetőségének tézisét lehet vitatni. Itt nincs lehetőségem erre kitérni. Az érvelésemhez azonban annyi elég, hogy Carnap vallotta ezt a tézist.

Az első fontos dolog számunkra itt az, hogy Carnapnak az einsteini fordulat azon túl, hogy elméletváltás, nyelvváltás is, de nem szükség-szerű nyelvváltás. Ez nyilvánvalóan az az eset, amikor a nem-euklideszi geometria használata praktikusabb, és ezért választjuk. De nem szükség-szerű ezt választani. Az euklideszi geometriával leírt elmélet ekvivalens.

Tehát az elméletváltás nem kell hogy nyelvváltással járjon, illetve a nyelvváltás nem kell, hogy elméletváltással járjon. A nyelvi keretrend-szerek és az elméletek viszonya igen bonyolult. Irzik következtetéseit ezzel még tovább gyengültek.

A fenti idézet következményeit azonban még tovább élesíthetjük. Ugyanezen az oldalon szerepel a következő idézet a két ekvivalens elméletéről:

„Másképp, ha az univerzum terével foglalkozunk, egy olyan térrel, amelyet nem figyelhetünk meg egy magasabb dimenziójú univerzumba beágyazva, akkor értelmetlen megkérdezni, hogy a tér nem-euklideszi vagy pedig módosítanunk kell a törvényeinket, hogy megőrizzük az euklideszi geometriát. A két elmélet csupán két leírása ugyanazon tényeknek. Ekvivalensnek mondhatjuk őket, mivel pontosan ugyanazokat a predikciókat tesszük meg mindkét elméletben a megfigyelhető eseményekről.” (Carnap 1995a, 150)

Tehát ebben az esetben a nyelv választása nem csupán konvencionális, hanem teljesen szintetikus, tartalom nélküli, teoretikusan értelmetlen. Furcsa lehet, hogy a tér leírása nem szintetikus; de az, ugyanis itt arról van szó, amit Carnap matematikai geometriának nevez (Carnap, 1995a, 181). Ez a matematikai geometria csak mérési előírásokkal és az ebben hallgatólágoosan feltételezett fizikai törvényekkel együtt válik a téridő empirikus, fizikai elméletévé.

A konvencionálizmust sokszor összekapcsolják a relativizmussal, és a racionalitással ellentétesnek gondolják. Carnapnak van egy bizonyos-fajta konvencionálizmusa, de a konvencionálizmusa nagyon pontosan limitált. A konvencionális és szintetikus-analitikus distinkció kapcsolatáról így ír Carnap:

„Cohen azt hiszi, hogy az én ún. Tolerancia Elvem a logic of syntaxban az »alapigazság konvencionális választásának doktrínáját tartalmazza«. De nem ez a helyzet. Az elv csak a nyelv struktúrájának szabad választásáról szól, és nem a szintetikus

állítások tartalmáról. Hangsúlyoztam a tények ismeretében a nem-konvencionális, objektív komponenst (...)” (Carnap in Schilpp 1991, 864.)

Carnap tehát részben konvencionális csupán: bárki bármilyen analitikus definíciókat választhat, avagy L szabályokat.

Nem szabad elfeledkeznünk a szintetikus-analitikus megkülönböztetésről, amit Carnap vall⁷, és a metafizikai kérdések teoretikus értelmetlenségéről. Ezeknek fényében Carnap konvencionálizmusa, illetve a nyelvi keretrendszerekről alkotott liberális, látszólag relativisztikus nézetei nem vezetnek relativizmusához. Hiszen pont azok a kérdések lesznek pragmatikusak, konvencionálisak, amelyek elméleti szempontból tét nélküliek, analitikusak, azaz semmi közük a valósághoz. Ez tehát nem a racionalitás egy gyengébb válfaja, hanem a racionalitás legerősebb tartható válfaja.

Ha csak az einsteini elméletet tekintjük, akkor Carnap egyértelműen fogalmaz, hogy az empirikusan igazolva van:

„Ezen pozícióváltások első méréseit Finlay Freundlich hajtotta végre az Einstein toronyban, Potsdamban, (...) ezek a tesztek az einsteini elmélet dramatikus konfirmációinak bizonyultak.” (Carnap 1995a: 159) Tehát az elméletek szintetikus tartalmát empirikus igazolás által kell elvetnünk és elfogadnunk, és nem konvencionális, nem is pragmatikus módon. Csupán az analitikus, strukturális rész, a szintetikus tartalom megfogalmazásának módja, a nyelv absztrakt része az, ami konvencionális, pragmatikus és szabadon választható.

Carnap 1995a az utolsó, posztumusz kiadott könyve. Valaki kétségbe vonhatná, hogy mennyire vegyük komolyan. Egyrészt egy bevezetés-jellegű könyv, másrészt Martin Gardner szerkesztette Carnap előadásai szerint. Abban, hogy Carnap átnézte a kéziratot, megerősít minket az előszó, melyet a kiadás évében írt. Nincs tehát okom kétségbe vonni azt, hogy az idézett részek valóban Carnap nézeteit képviselik. Méghozzá az igen kései nézeteit.

⁷ Ebben a cikkben nem tudok kitérni az analitikus-szintetikus distinkció kérdésére, amelynek óriási az irodalma. Azt senki nem vitatja, hogy Carnap sosem adta fel a distinkciót, így ebből indulhatunk ki Carnapot tekintve.

Friedman emlékeztet minket, hogy Carnap szerint „az analitikus állítások újraértékelhetőek” (Friedman 2001, 72). Nem szabad azonban azt sem elfelejtenünk, hogy például Einstein nyilván nem cáfolta az euklideszi geometriát. Az euklideszi geometriát csak mint eszközt vetette el, csupán másikat használt, és nem cáfolta. Egészen más tehát egy analitikus keretrendszer pragmatikus elvetése, mint egy fizikai elmélet elvetése. Az analitikus eszköz pillanatnyi elvetése csak azt jelenti, hogy nem használjuk. Nyilvánvalóan az euklideszi geometriát használhatjuk — és praktikus is lehet használni — a fizika más ágaiban. Az euklideszi és nem-euklideszi geometria eszközként való használata tehát nem is kizáró jellegű. Ma már abszurd dolog lenne tehát igaznak vagy hamisnak gondolni.

Itt ahhoz az érdekes konklúzióhoz jutottunk, az „analitikus” fogalma egyes elképzelésekkel ellentétben Carnapnál végül nem a revideálhatatlansághoz kötődik, hanem ahhoz, hogy az analitikus állítások elvetése egészen mást jelent, mint a szintetikus állítások elvetése. Az előbbieket csak mint eszközt vetjük el egyik esetben, míg használhatjuk másik esetben. A szintetikus állításokat viszont ha elvetjük, akkor mindenhol cáfoltnak tekintjük. Például lehetséges, hogy egy fizikai példában a Föld felszínét egyszer nem-euklideszi geometriával, másodszor pedig euklideszi térben lévő gömb felszínéként modellezzük; de nem lehetséges, hogy az emlősök leírásánál darwini, míg a madarak leírásánál lamarcki evolúciót fogadjunk el igaznak (kivétel, ha kimutatnák, hogy valóban különbözik a két esetben az evolúció).

Ha pedig ezt az észrevételt visszavezetjük általában a nyelvi keretrendszerekre, akkor egy ismerős jelenséghez érkezünk, hiszen Carnap már az Aufbauban hangsúlyozta, hogy például a fizikalista és fenomenologikus nyelv párhuzamosan is választható különféle tudományterületeken.

Carnap az elméletválasztásról

Carnap a Syntax után elsősorban az induktív módszerről és szemantikáról írt könyveiben. Az induktív módszer kapcsolódik az elméletválasztáshoz, így ír erről:

„Egyetértek, hogy nem lehetséges induktív gép, ha a gép célja új elméletek felfedezése. Hiszem viszont, hogy lehetséges induktív gép egy sokkal szerényebb céllal. Ha adva vannak e megfigyelések és egy h hipotézis (...), akkor hiszem, hogy sok esetben lehetséges gépies procedúrákkal meghatározni, h logikai valószínűségét vagy konfirmációjának fokát ez alapján.” (Carnap 1995a, 34)

Carnap összekötötte az induktív módszert a konfirmáció elméletével, de ez nem oldja meg véglegesen az elméletválasztás kérdését: nem állítja explicit módon, hogy a magasabb konfirmációs fokú elméletet el kell fogadni az alacsonyabbal szemben. Ezt a kérdést sokáig kerüli.

Egy cikkben (Carnap 1966 (1962)) végre explicit módon tárgyalja viszont az elméletválasztás kérdését. A vita Popper módszerére reflektál, amely az empirikus tartalom alapul.⁸ Itt Carnap toleráns módon megengedi, hogy lehetséges volna egy olyan metodika, amely a konfirmáció fokát és az empirikus tartalmat is figyelembe veszi. Később az a konklúziója, hogy egy úgynevezett hasznosság vagy nyereség az a mérték, amely eldönti a kérdést:

„ X -nek azt a hipotézist kell elfogadnia az eszközeinek beállítására, amelyhez a nyereség várható értéke a legnagyobb.” (Carnap 1966, (1962): 259) Ez egy explicit metodológiának tűnik, amely objektív, racionális és algoritmikus. Szó sincs az egész cikkben keretrendszer-relativitásról sem. Azonban ez a rész gyakorlati esetekre vonatkozik. Azaz X olyan döntéseire, amelynél gyakorlati nyereség és veszteség van. Ez nyilvánvalóan egy döntéselméleti kérdés, és nem tudományfilozófiai kérdés. Ad absurdum az is lehet, hogy X más elmélet szerint kell hogy cselekedjen egyik esetben, mint a másik esetben.

Elméleti kérdésekben, azaz, amikor a tudomány egy elméletének elfogadásáról van szó, alkalmazástól függetlenül, Carnap nem fogad el semmilyen algoritmikus metodológiát. Ugyanakkor ennek oka nem a nyelvi relativitás. Carnap szerint lehetséges volna a racionális döntés. Lehetséges volna egy algoritmus megadása. Azonban az egyik elmélet elfogadása a másikkal szemben egy információvesztés. Hiszen ahelyett, hogy az elmélet valószínűségét jegyeznénk meg, és csak gyakorlati

⁸ A Popper és Carnap közötti eme vitába nem tudok belemenni. Csak a minimálisan szükséges szempontokat tárgyalom.

esetben döntenénk, előbb döntünk. Carnap szerint az a racionális, ha csak akkor kvantáljuk binárisan az ismereteinket, amikor ez már szükségyszerű, nem előbb. És ez az időpont a cselekvésről való döntés, és nem az elméletről való döntés.

„A h_1 , h_2 hipotézisek közül h_1 -et választom«, helyesebb volna azt mondani, hogy: »A h_1 hipotézisnek egy magas valószínűséget adok« (és még egzaktabb módon: »a q_2 valószínűséget adom«), »a h_2 hipotézisnek egy kisebb valószínűséget« (és megint, ha lehet »a q_2 numerikus értéket«), és így tovább. Ha X kiválasztja az egyik hipotézist és elfogadja azt, az csak egy durva jelzése annak a tudásnak, amit X birtokol a kérdésről.” (Carnap 1966 (1962): 259)
Ugyanezt a nézetet megtalálhatjuk Carnap 1962-ben (1950).

Fogalmi kérdések

Irzik megkülönbözteti a teoretikus és instrumentális racionalitást (Irzik 2003: 342). Szintén különbséget tesz internális és externális igazolás között, és validáció és vindikáció között (Irzik 2003, 332). Említi az algoritmikus kiszámíthatóságot (Irzik 2003, 327) és metodológiai racionalitást (Irzik 2003, 326). Internális és externális, valamint pragmatikus és teoretikus kérdéseket Carnap is megkülönböztet (Carnap 1988 (1947)).

Irzik mindezeket a dualisztikus distinkciókat ekvivalensnek veszi. Tehát Irziknek az internális igazolás azonos az algoritmikus kiszámíthatósággal, metodológiai racionalitással, ami ugyanaz, mint a teoretikus racionalitás, és ezek bináris kérdéseket ölelnek fel. A másik oldalon vannak az externális, pragmatikus kérdések, amelyek nem algoritmikusak, nem metodologikusak, fokozati kérdések, és ezek alkotják az instrumentális racionalitást. Friedman 2001 is hasonlóan osztja fel a fogalmakat a 32. oldalon. És Carnap maga is mintha azonosnak venné ezeket.

Nézzünk kiindulásnak két idézetet Carnap 1988-ból (1947)!

„A tárgynyelv hatékonysága, gyümölcsözősége és egyszerűsége a döntő tényezők között van. És ezen minőségek teoretikus kérdéseket érintenek. De ezek a kérdések nem azonosíthatóak realista kérdé-

sekkel. Nem igen-nem kérdések, hanem fokozati kérdések.” (Carnap 1988, 208)

(...) ezen a ponton egy fontos kérdéssel állunk szemben; de ez egy praktikus, nem egy teoretikus kérdés; annak a kérdése, hogy elfogadjunk vagy elutasítsunk új nyelvi kifejezéseket. Az elfogadás nem mondható igaznak vagy hamisnak, mivel nem egy állítás.” (Carnap 1988, 214)

Itt találkozhatunk azzal, amit már említettem, hogy egy nyelvi eszköz, például a nem-euklideszi geometria használatra való elfogadása nem igaz-hamis kérdés. Nem arról van szó, hogy a nem-euklideszi geometriát igaznak fogadták el, az euklideszit pedig cáfolták.

Ezen idézetek Carnaptól alátámasztják Irzik és Friedman distinkcióit. Mégis, azt kell mondanunk, hogy ezek a párok nem ekvivalensek. Először is nyilvánvalóan lehetnek teoretikus kérdések, amelyek fokozati kérdések. Hiszen sok fizikai mennyiség értéke fokozati kérdés. Az, hogy például mennyi egy tárgy hőmérséklete, pont ugyanúgy egy valós számmal adható meg, mint egy elmélet konfirmációs foka. Ugyanakkor bármely fokozati kérdésről feltehető igen-nem kérdés. Például: „Igaz-e, hogy most 32,5 fok van?” Mind szintetikus, mind analitikus kérdések lehetnek fokozati kérdések és bináris kérdések is. Tehát az igaz-hamis és a fokozati kérdések megkülönböztetése valójában nem olyan fontos.

A realizmus kérdése Carnapnál nyilvánvalóan a szintetikus kérdéseket jelenti az analitikusokkal szemben. Azonban az analitikus és szintetikus kérdések is egy bizonyos keretrendszeren belül különböztethetők meg, sőt precízen csak mesterséges nyelvekben (Gregory 2003, 646), Carnap egyik fontos, visszatérő kérdése a nyelvek sorozatos konstruálásánál, hogy mindig definiálja az analitikus fogalmát az adott nyelvben.

Így tehát mind az analitikus, mind a szintetikus kérdések keretrendszeren belüli kérdések. Ugyanakkor az externális kérdések szólhatnak a keretrendszer elfogadásáról. A keretrendszert magát pedig mint láttuk, elvben logikai és szintetikus állítások is definiálhatják, azaz L és P szabályok.

Amennyiben a nyelv definíciójában P szabályokat is megengedünk, akkor az a gond merül fel, hogy szintetikus állítások elfogadása externális kérdés lesz. Tehát nem esik egybe a szintetikus-analitikus és externális-internális distinkció.

Egyszerűbb tehát a helyzet, ha a nyelv definíciójában csak L szabályok vannak, ugyanis ekkor a nyelv elfogadásáról szóló externális kérdés valóban nem a realizmus kérdése, és így elfogadható vele szemben a konvencionalista tolerancia. Láttuk, hogy ez az eset az univerzális nyelv szempontjából is jobb.

Nézzünk meg egypár hipotetikus esetet a tudomány metodológiáját illetően! Először tegyük fel, hogy tudnánk bizonyítani az elméleteinket valamilyen egyedi bázisállítások alapján! Ez esetben a metodológia algoritmikus volna, igaz és hamis kérdése volna egy elmélet elfogadása, teoretikus kérdésnek számítana, és realizmus kérdése lenne. Internális kérdés volna-e? Az elméletekhez képest externális, de a metodológia egy keretrendszert adna, amihez képest internális kérdés volna. Tudjuk, hogy ez a metodológia nem lehetséges. Popper mutatott rá, hogy nem lehetséges bizonyítani univerzális állításokat, de kétséges, hogy bárki gondolta volna előtte, hogy lehet. Csupán arra akartam ezzel rámutatni, hogy az internalitás kérdése ilyen egyszerű esetben sem problémamentes.

Második példánkban tegyük fel, hogy van egy globális, algoritmikus módszerünk az elméletek konfirmációs fokának kiszámítására. Láthattuk, hogy Carnap hisz ennek lehetőségében. Tegyük fel azonban, hogy — Carnapon túlmenve — metodológiai előírásnak tesszük meg, hogy azt az elméletet kell elfogadni, amelyiknek legmagasabb a konfirmációs foka! Ez esetben az elmélet elfogadása fokozati kérdésen alapulna, de egy igaz-hamis döntést hoznánk. Ebből látszik, hogy egy igaz-hamis döntés alapulhat fokozatíságon. Ez a metodológia algoritmikus volna, és ugyanolyan értelemben internális, mint az előző eset: adva van a metodológia, mint külső keretrendszer. A metodológia szintetikus állítások és elutasítások elfogadását jelentené, tehát realizmus kérdéseiről döntene, de mivel csak fokozati alapon, ezért instrumentalista jellege volna, tehát Carnap, Irzik és Friedman alapján kétségbe lehetne vonni, hogy mennyire realista. Az is kérdéses, hogy pragmatikus vagy teoretikus kérdésről van-e szó. Mivel van egy keretrendszerünk, amin belül vagyunk, és algoritmikus, ez amellett szól, hogy nem pragmatikus. De mivel fokozatíság a döntés alapja, ezért ez mégis pragmatikus jelleget kölcsönöz neki. Mint tudjuk, Carnap ezt a metodológiát sem szorgalmazta, mivel nem akarta a konfirmáció fokát

megtenni az elméletválasztás döntőbírájának, sőt nem is akart elméletválasztást, mint bináris döntést elfogadni.

Nézzünk harmadiknak egy olyan metodológiát, ami még közelebb áll Carnap nézeteihez: az elméletek elfogadása alapuljon több tényezőn, konfirmációs fokon, egyszerűsége, hatékonysága, gyümölcsözősége (lásd Irzik 2003, 326), esetleg — Poppertől átvéve — empirikus tartalom. (Carnap 1966) Amennyiben ezen tényezők kvantifikálhatóak, akkor az előző esethez hasonló helyzetben vagyunk. A különbség annyi, hogy a sok tényezőből, hogy lesz egy döntés?

Ez az operációkutatás területén egy igen fontos kérdés, és különféle megoldások vannak. Vegyünk csak legegyszerűbbet: a sok tényező súlyozott összegéből alkossunk egy mérőszámot, és ennek az értéke legyen a döntő!

Amennyiben ezt meg tesszük, és definiáljuk a súlyokat, akkor van egy metodológiánk, amelyben az elméletválasztás algoritmikus, internális (a metodikához képest), ugyanakkor eléggé pragmatikus, hiszen nemcsak, hogy fokozatosságon alapul, de a súlyok megválasztása is eléggé önkényes. Láthatjuk tehát, hogy egy internális, algoritmikus metodika is lehet meglehetősen pragmatikus jellegű.

Tudjuk azonban, hogy bár Carnap javasolt ilyeneket, végül az elméletek választásának kérdését elutasította, mint bináris kényszert. A valóságban pedig a felsorolt tényezők nem kvantifikálhatóak, vagy nem kvantifikálják őket, és súlyok sincsenek megszabva. Emiatt a valóságban az elméletekről való döntés sokkal pragmatikusabb, mint ha leszögeznénk egy ilyen metodikát. Igazából itt hiányzik egy keretrendszer.

A fenti három példa egyébként nem különbözik élesen egymástól, hiszen ha bizonyítani is tudnánk a klasszikus logika szabályai szerint a tapasztalati tudományos elméleteinket, a klasszikus logika, mint keretrendszer szintén csak konvenció, akárcsak a szempontok és súlyok egy keretrendszere. Van egy fokozati különbség a kettő keretrendszer önkényességében, de nincs éles különbség.

A példák azt illusztrálják, hogy a szintetikus-analitikus (realizmus), a teoretikus-pragmatikus, az internális-externális, az algoritmikus-nem algoritmikus distinkciók nem esnek egybe, hiszen láttunk mindenféle ellenpéldákat. A pragmatikusság fogalma ráadásul igen kiforrotlan, fokozati (nem véletlenül kellett olyat írnom, hogy „meglehetősen

pragmatikus”), az externálisság kérdése pedig relatív, mert lehetséges egy külső keretrendszer, amiben az externális kérdés internális lesz.

Az egyik legfontosabb dolog, amire Carnap nem figyelt, pont ez: lehetséges a keretrendszereknek egy hierarchiája, és ha egy kérdés externális az egyikhez képest, akkor internális lehet egy másikhoz képest. Ez azért is megdöbbentő, mert az induktív módszer pont egy olyan külső keretrendszer, ami egy tudományos elmélet elfogadását definiálhatná, és internálissá tehetné. Ugyanakkor egy „külsőbb” keretrendszer elfogadása is kérdésessé tehető, ami egy externális kérdést vet fel. Erre még visszatérek.

Figyelembe kell még vennünk a racionalitás illetékességének kérdését is. Carnap egy jó példát hoz nekünk erről (Carnap 1962 221), melyet Irzik idéz (Irizik 2003:329), miszerint például a házasság kérdése nem számításon, hanem egyéni döntésen alapul. Még egy radikális racionalistának is el kell ismernie, hogy vannak ilyen kérdések. Tehát, amennyiben egy kérdésről esetleg kiderül, hogy az nem dönthető el algoritmikusan, akkor az nem feltétlenül gyengíti a racionalizmust. A kérdés, hogy elvárható volna-e az algoritmikus döntés. Az elméletekről való döntésnél tűnik elvárhatónak, mert világról alkotott magas szintű ismereteinkről és tudásunkról van szó, tudományos tudásról.

Ugyanez a gondolatmenet azonban ad nekünk mindjárt egy pozitívumot: az, hogy a tisztán analitikus keretrendszerek elfogadása úgy pragmatikus, hogy nem-algoritmikus, nem tűnik iracionálisnak, hiszen ez nem a világról alkotott tudásunk, legalábbis Carnap nézetei szerint. Amennyiben egy tisztán analitikus eszköz alkalmazása a kérdés, akkor nagyon is elfogadható racionális szemszögből az, hogy pragmatikusan járjunk el: a hatékonysága szerint alkalmazzuk. Ennek megfelelően az is teljesen racionális, ha empirikusan ekvivalens elméletek közül olyan praktikus szempontok szerint választunk, mint a jobb kezelhetőség.

A keretrendszerek hierarchiája

Bemutattam, hogy Friedman véleménye hogyan változik Carnapról onnan, hogy a racionalitás Carnap nézetei alapján nem lehetséges

(Friedman 1998) odáig, hogy egy instrumentális racionalitás lehetséges. Arra is rámutattam, hogy ezen a ponton Irzikhez hasonló nézeteket vall.

A második cikkben azonban Friedman már hozzá is tesz Carnap nézeteihez. Még hozzá pontosan azt, amit annyira hiányoltunk Carnapnál: a keretrendszerek hierarchiáját. Friedman egy háromszintes rendszerrel szándékozik az instrumentális racionalitáson túl, az említett konverzációs racionalitást is megmenteni. A tudományos elméletek alkotják az első szintet. A paradigmák a második szintet, az instrumentális racionalitás kedvéért. A filozófiai elméletek, vagy meta-keretrendszerek pedig a harmadik szintet, a konverzációs racionalitás biztosításához.

„A következő, vagy második szinten a konstitutív, a priori elvek vannak, amelyek az alapvető tér-időbeli keretet definiálják, amelyben azután egyedül lehetséges az első szintű elvek pontos megfogalmazása és empirikus tesztelése. Ezek a relativizált a priori elvek alkotják azt, amit Kuhn paradigmáknak hívott: a játék relatívan stabil szabályait, amelyek lehetővé teszik a normális tudomány problémamegoldó aktivitását — beleértve az empirikus törvények pontos megfogalmazását és tesztelését. (...) És itt a harmadik szintünk, a filozófiai meta-paradigmáké vagy meta-keretrendszereké, egy nélkülözhetetlen szerepet játszik azzal, hogy tájékozódásul és vezetőként szolgál, hogy motiváljon és fenntartsa egy átmenetet az egyik paradigmából vagy konceptuális keretrendszerből a másikba.” (Friedman 1998, 189)

Kár, hogy Carnap már ebbe az irányba nem ment el, és így nyitottnak mondható a filozófiai munkássága. Egy olyan ponton nyitott, ami a racionalitás szempontjából tényleg kulcsfontosságú. Carnapot ismerve, egy hasonlóan grandiózus megoldás várható lett volna tőle. Azt kell hogy mondjam, hogy a keretrendszerek hierarchiája egy olyan gondolat, ami nem idegen Carnap gondolkodásmódjától, bár nem találunk ilyen ötletet munkásságában. Ez a fejlemény az „internális” és „externális” kérdését mindenesetre relatívvá tette volna: bármely externális kérdés internálissá tehető egy keretrendszer definiálásával. Amennyiben Carnap a racionalitás tekintetében olyan kritikákat kapott volna még életében, mint Irziktől, Friedmantól, akkor talán egy ilyesmi megoldás megszülethetett volna.

Itt jegyezném meg, hogy a keretrendszer és a racionalitás problémája megjelenik Poppernél is (Popper, 1998, 150). Popper a keret mítoszáról beszél, azaz arról, hogy a relativizmus szerint a racionalitás korláta az, hogy különböző keretrendszerek között nem lehet vita. Ez nagyon hasonlít Irzik vádjára Carnap relativizmusáról. Popper nem ért egyet a keret mítoszával, szerinte a keretről is mindig lehet vitatkozni, illetve vita közben mindig a keretrendszerek is összecsapnak, és megmérettetnek. Ez nagyon hasonlít Carnap felfogásához, hiszen Popper arról beszélt, hogy egy keretrendszer azzal lehet jobb, hogy jobban lehetett benne érvelni. Popper sem jut el viszont oda, hogy a keretrendszereknek hierarchiájuk is lehet, és két keretrendszer ütköztetésénél egy általánosabb keretrendszer szabályaiban megegyezhetünk. Pedig ebből az a kézenfekvő elv adódna, hogy a racionális vitában meg kell keresni a „legkisebb közös nevezőt”: a legszűkebb közös keretrendszert. Hogy egyáltalán van-e mindig közös keretrendszer, arra még visszatérünk.

Friedmannal ellentétben én ugyanis egy másik rendszert alkotnék.

Az első szinten a tudományos elméletek vannak. A második szinten a metodológia, amely megszabja a tudományos elméletek kezelésének menetét. Ez jelenti a megfogalmazásukat, tesztelésüket, elfogadásuk és elutasításuk menetét. Ez a metodológia az, ami tulajdonképpen azt definiálja, mi a tudomány.

Mindez nyilván egy nyelvi keretrendszerben történik, amely a harmadik szint. Ezenkívül vannak még olyan keretrendszerek, mint a matematikai elméletek, amelyek nem oszthatóak be a szintekbe, de a tudomány eszközként használja őket, illetve valamilyen logikának a nyelvi keretrendszer alapjában is lennie kell.

A nyelvnek nyilvánvalóan alkalmasnak kell lennie tudománymetodikák megfogalmazására. De szándékosan metodikákról beszéltem. Ugyanis, mint láttuk, egy elméletnek több értékmérője is lehet: konfirmációs fok, empirikus tartalom, egyszerűség. Ezeket számos módon lehet összegezni, és döntési algoritmust alkotni. Ennek megfelelően többfajta metodika lehetséges, ami tulajdonképpen azt jelenti, hogy többfajta tudomány. Az egyik mondjuk empirikus tartalom alapján dönt az elméletekről, a másik konfirmációs fok szerint. Lehetne akár Popperianus és Carnapista tudomány is.

Valójában azért nincs ilyen, mert tulajdonképpen nem olyan perdöntő ez: a carnapista és popperianus tudomány ma nagyjából

ugyanott tartana. Az elméletválasztási kérdések nagy része nem ezen múlik. A jobb elmélet általában konfirmáltabb is és empirikus tartalma is nagyobb, legalábbis hosszú távon.

Ez a magyarázata annak is, hogy a második szint tulajdonképpen meglehetősen elnagyoltan létezik csak, hogy itt hiányzik egy keretrendszer. A tudomány metodológiáját nem dolgozták ki teljesen. Nem állapodtak meg súlyokról. Azért nem, mert általában nem volt igazán fontos, nem ezen múltott. Emiatt van az, hogy az elméletekről való döntés meglehetősen praktikus, pragmatikus. Mert így is meglehetősen egyértelmű a konszenzus a tudós társadalomban.

Egy másik ok, hogy az említett értékeket nem volna praktikus kvantifikálni. A tudósok nem számolják explicit módon az elméletek empirikus tartalmát vagy konfirmációs fokát. Szerepel ilyen dolgokról érvelés a vitákban, de nem számszerű, hanem csak összehasonlító jellegű.

Friedman rendszeréhez képest az én javaslatom előnye véleményem szerint, hogy a tudománymetodika szempontjából van megalkotva, és az, mint egy szint explicit módon, hangsúlyosan szerepel benne.

A racionalitás tekintetében egy meglehetősen megnyugtató konklúzióra juthatunk. A tudomány metodikája a gyakorlatban valóban pragmatikus, még hozzá azért, mert egyelőre így praktikus. Az emberiség egészséges lustasága az, hogy amíg nincs baj, addig sokszor nem definiál, nem szabályoz. Amíg nincs valamilyen típusú bűntény, addig sokszor nem hoznak törvényeket rá. A tudomány metodikáját is csak olyan mértékben definiálták, amennyire szükségesnek látszott. Ha problémák adódnak, akkor majd kiérlelődik a döntés a többi részről is.

Vissza kell még térnünk ahhoz a kérdéshez, hogy mi van, ha valaki a tudomány eme nem teljesen kibontott metodikáját egy az egyben elutasítja. Milyen keretrendszer van, ami ebben a kérdésben a racionális vitát lehetővé teszi? Lehetséges egy olyan keretrendszer, amely a megismerés hatékonyságát tudja tárgyalni. Ebben érvelhetünk úgy, hogy a tudomány jó megismerési módszer, az emberiség történetében láthatóan igen nagy eredményeket hozott, és igen hasznosan alkalmazható. Aki elveti, az ezeket a hasznokat elveti.

Ez a „science wars” viták egy szokásos eleme. A részletekbe itt sem tudok belemenni.

Ahhoz persze, hogy a tudomány hasznosságát mérni tudjuk, meg kell egyezni a mértékéről, ami a keretrendszer feladata. A viták tulajdonképpen implicit módon erről is szólnak: melyik eredmény mennyire hasznos, és mennyi káros mellékhatása van? Egyáltalán haszonnak fogjunk-e fel bizonyos eredményeket?

A keretrendszerek hierarchiája egy végtelen regresszust eredményez. De szerencsére egyre inkább hajlik a kérdés abba, ami már szubjektív, és egyéni döntés kérdése. Carnap házasságos példájához hasonlóan itt is az egyénnek kell döntenie arról, hogy mit szeretne az élettől, és mit nem, akárcsak arról, hogy milyen párt szeretne magának, és milyet nem.

Ahogy tehát a keretrendszerek hierarchiájában felfele haladunk, a késhegyre menő igazságkérdések fokozatosan mennek át egyre inkább pragmatikus kérdésekbe, döntésekbe, amelyek már nem a valóságról szólnak. A választás egyre inkább praktikus lesz, de mivel egyre kevésbé a valóságról, és egyre inkább az eszközeinkről, célokról szólnak, ezért ez a racionalitás szempontjából egyre kevésbé zavaró. Ekképpen a teoretikus és instrumentális racionalitás éles distinkciójával sem értek egyet, hiszen sok szint van, és sok fokozat.

Azt a furcsa végeredményt kapjuk tehát, hogy a hierarchia felfelé menve valóban egyre inkább pragmatikus, de ez nagy szerencse, ugyanis a végtelen regresszus problematikáját csak úgy tudjuk feloldani, ha a rendszer fokozatosan beleolvad az igaz-hamis kérdések birodalmából a döntések birodalmába. Innen nézve ez sokkal racionálisabb, mint egy végtelen regresszus.

Konklúziók

Irziknek azzal az állításával értek egyet, hogy Carnapot „...a juszifikációról alkotott nézeteinek komplexitása nehezen besorolhatóvá teszi” (Irzik 2003: 326). Carnap nézetei jelentős mértékben eltérnek a klasszikus racionalista nézetektől egy pragmatikus, konvencionalista nézet felé, amely relativistának tetszhet. Az a klasszikus nézet Carnapról, amely egy vulgár-racionalistának tekinti, biztosan nem helyes, ahogy ezt Irzik és Friedman kimutatja. Viszont Friedman 1998 relativista besorolása sem helyes. Azonban még Irzik és Friedman 2001 valamint 2002 is pontosításra szorul véleményem szerint. Hogy miben, arra rámutattam a cikkben.

Amellett érveltem, hogy a „nyelvi keretrendszer” fogalma lebeg Carnapnál, és a toleráns kezelés miatt lehet tágabb és szűkebb. Ennek megfelelően lehet a nyelvváltás egy kisebb vagy egy nagyobb változás is. Carnap különböző idézeteit így nem lehet egyszerűen összetenni, mert más és más keretrendszerekről lehet szó. Irzikék véleményem szerint elkövettek ilyen hibákat.

Rámutattam, hogy bár Carnap bizonyos keretrendszerek elfogadását pragmatikusnak mondja, figyelembe kell venni, hogy a csak analitikus keretrendszerek — amelyek csak eszközök — ilyen kezelése nem irracionális. Nem szabad elfeledkezni Carnapnál az analitikus-szintetikus megkülönböztetés fontosságáról.

Bemutattam, hogy bár Carnap bizonyos helyeken utal elméletek elfogadásának és elvetésének kritériumaira, az elméletválasztás kérdését később elutasította. Carnap nézeteinek történetiségét sem szabad elfelejtenünk. Nagyon nehéz továbbá különböző témákról különböző időben írt nézeteit összeegyeztetni.

Hogy az elméletválasztás teljes elutasítása, mint olyan, racionális-e, azt itt nem tudtam megtárgyalni. Carnap jó indokokat hozott fel mellette.

Rámutattam, hogy bizonyos distinkció-párok, mint pragmatikus-teoretikus, analitikus-szintetikus, externális-internális, fokozati-bináris, algoritmikus-nem algoritmikus, amelyek Carnapnál mintha azonosak lennének, és Irziknél valamint Friedmannál is, nem azonosak. Számos ellenpéldát hoztam erre. A „pragmatikus” fogalma véleményem szerint nem is egyértelmű és fokozati.

Idáig tartott Carnap tényleges nézeteinek elemzése. A hátralevő részben tulajdonképpen az internális-externális distinkció problémájával foglalkoztam olyan szempontból, hogy mint láttuk, ez relatív.

Carnap ugyanis annak a lehetőségét nem ismerte fel, hogy a keretrendszerek lehetnek egymásba ágyazottak. Ezen a ponton filozófiája befejezetlen, hiányos. Ennek nyilvánvaló oka a halála. Sajnálatos módon ez egy olyan pont, ami tényleg kulcsfontosságú a racionalitást illetően, illetve Carnap filozófiájának egy szintézise lehetett volna.

Innentől fogva tehát nem Carnap nézeteivel foglalkozom, hanem egy lehetséges befejezéssel Friedman filozófiáját is követve részben. Friedman ugyanis felismerte a keretrendszerek hierarchiájának lehetőségét. Az ő rendszerétől azonban azért tértem el, hogy a tudománymetodika szerepe világosabban látszódjon, és így a racionalitás jobban kezelhető legyen.

Végül arra jutottam, hogy a pragmatikusság kérdése fokozati, és egy hierarchiában egyre inkább növekszik. Ennek megfelelően az instrumentális és teoretikus racionalitás sem különböztethető meg élesen. A teljes rendszer pedig így a legracionálisabb, hiszen csak így lehet a végtelen regresszust elkerülni.

- Brendel M.: „Carnap, Popper, Gödel: Vajon az univerzalitás cáfolható-e a nem-teljességgel?“, *Magyar Filozófiai Szemle*, 4. szám, Áron Kiadó, Budapest, 2005.
- R. Carnap, M. Gardner (szerk.): „An introduction to the Philosophy of Science“, Dover Publications, 1995a (első kiadás 1966).
- R. Carnap: „Logical Foundation of Probability“, University of Chicago Press, 1962 (első kiadás 1950)
- R. Carnap: „Mein Weg in die Philosophie“, Reclam, 1999 (első kiadás 1963).
- R. Carnap: „The Unity of Science“, Thoemmes Press, 1995b (első kiadás 1934).
- R. Carnap: „The logical syntax of language“, Open Court, 2002 (első kiadás 1937). [Syntax]
- R. Carnap: „Empiricism, Semantics, and Ontology“, in *Meaning and Necessity*, Midway Reprint, 1098 (első kiadás 1947). [ESO]
- R. Carnap: „Philosophy and Logical Syntax“, Thoemmes Press, 1996 (első kiadás 1935).
- R. Carnap: „Probability and Content Measure“, Reprinted and revised, in P. Feyerabend, G. Maxwell (szerk.) *Mind, Matter, and Method*, University of Minnesota Press, 1966 (első kiadás 1962).
- R. Carnap: „Truth and Confirmation“, Adapted and reprinted, in H. Feigl, W. Sellars (szerk.): *Readings in Philosophical Analysis*, Appleton-Century-Crofts Inc, 1949 (első kiadás 1936).
- R. Carnap: „A fizikai nyelv, mint a tudomány egyetemes nyelve“, in Laki János (szerk.): *Tudományfilozófia*, Osiris, 1998.
- J. Earman: „Carnap, Kuhn, and the Philosophy of Scientific Methodology“, in P. Horwich (szerk.): *World Changes*, 9–36, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1993.
- M. Friedman: „Reconsidering Logical Positivism“, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- M. Friedman: „On the Sociology of Scientific Knowledge and its Philosophical Agenda“, *Stud. Hist. Phil. Sci.*, Vol. 29, No. 2, 239–271, 1998.

- M. Friedman: „Remarks on the History of Science and the History of Philosophy”, in P. Horwich (ed.): *World Changes*, 37–54, MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1993.
- M. Friedman: „Dynamics of Reason”, CSLI Publications, 2001.
- M. Friedman: „Kant, Kuhn and the Rationality of Science” *Philosophy of Science*, 69, 171–190, 2002.
- P. Gregory: „»Two dogmas« — All Bark and No Bite? Carnap and Quine on Analyticity”, *Philosophy and Phenomenological Research*, LXVII, 3, 633–648, 2003.
- G. Irzik: „Changing conceptions of Rationality from Logical Empiricism to Postpositivism”, in *Logical Empiricism*, University of Pittsburgh Press, 325–348, 2003.
- G. Irzik: „A Re-Evaluation of Logical Empiricism”, *Revista Patagonia de Filosofia*, Ano 1, Vol. 1, 49–68, 1999.
- G. Irzik, T. Grünberg: „Carnap and Kuhn: Arch Enemies or Close Allies?”, *Brit. J. Phil. Sci.*, 46, 285–307, 1995.
- T. Kuhn: „Afterwords”, in P. Horwich (szerk.): *World Changes*, 311–342, MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1993.
- T. Kuhn: „Objektivitás, értékítélet és elméletválasztás”, in *Tudomány-filozófia*, szöveggyűjtemény, szerkesztette Forrai Gábor és Szegedi Péter, Áron kiadó, Budapest 1999.
- Laki: „Bábel—Rudolf Carnap relativizmusa”, *Világosság*, XLI, 11–12, 43–66, 2000.
- Laki J.: „A tudomány természete, Thomas Kuhn és a tudományfilozófia történeti fordulata”, Gondolat, 2006.
- J. C. P. Oliveira: „Carnap, Kuhn and Revisionism: On the Publication of Structure in Encyclopedia”, *Journal of General Philosophy of Science*, 38, 147–157, 2007.
- K. Popper: „Test és elme”, Typotex, 1998.
- H. Putnam: „What theories are not?”, in Nagel, Suppes, Tarski (szerk.): *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Stanford University Press, 240–251, 1962.
- G. Reisch: „Did Kuhn Kill Logical Empiricism?”, *Philosophy of Science*, 58, 264–277, 1991.
- P. A. Schilpp (ed.): „The Philosophy of Rudolf Carnap”, Open Court, 1991 (első kiadás 1963).

SUMMARY

*The missing framework — Carnap, Irzik, Friedman,
and the rationality of science*

In this paper, one aspect of Carnap's philosophy is examined, namely the relations of Carnap's various views and the rationality of theory acceptance in science.

Irzik, Friedman and others have shown already that the so called „standard account“ — presenting Carnap as an „arch rationalist“ — is over-simplified. Friedman's earlier view on Carnap was criticized by Irzik to be too relativistic. I agree with these critiques; however I attempt to show that even Irzik's and Friedman's later view — which converge to each other — are not adequate.

Their argument based on linguistic framework is examined, but several defects are shown. I point out that linguistic frameworks can be wider and narrower, which makes the conclusion invalid. Carnap's view on theory acceptance is investigated and we find that Carnap accepted algorithmic evaluation of degree of confirmation, but rejected a binary theory choice. I argue that the reason for this is avoidance of information loss and not framework relativity. Irzik's and Friedman's term of „instrumental rationality“ is analyzed, and some conceptual problems are indicated. I

reason that Carnap's conventionalism and his distinction of synthetical and analytical is essential in the question of rationality. Both Carnap, Irzik and Friedman seem to accept the distinctions of theoretical-pragmatical, external-internal, algorithmical-non-algorithmical. Moreover, they take it as granted that these distinctions are the same. I point out that these distinctions are different and some of them are blurred. For example an external question may be internal to a „higher“ framework. Carnap did unfortunately not realize the possibility of hierarchical frameworks.

Friedman's hierarchy of frameworks — which he constructed as an extension of Carnap's and Kuhn's theory — is discussed, and I propose another hierarchy of frameworks and give some arguments why it is more fruitful than Friedman's. In this hierarchy the external question of one framework becomes an internal question of the higher one. As we ascend in the hierarchy, theoretical questions are becoming more and more pragmatical ones. This also solves the problem of infinite regress in the potentially infinite hierarchy of frameworks.

NŐI, FÉRFI AZ ESZTÉTIKÁRÓL VALÓ BESZÉDBEN ÉS TAPASZTALATBAN

MOLNÁR CSILLA

Dolgozatom célja, hogy néhány kortárs diskurzus összefüggésében áttekintse az esztétikai tapasztalással kapcsolatos négy területen a maskulin-feminin összefüggést. Ezek a következők: a modern esztétika maskulin jellege, hatalom és jelölés a patriarchális diskurzusban, genealógia — eredet és leszármazás — viszonylatában, illetve a külön női narratíva mibenlétének (meglétének) kérdése. A gondolatmenet tétje, hogy megtalálja azt a fogalmi hálót, amelyben ezek kapcsolódhatnak egymáshoz.

Bevezetés

Ha a klasszikus retorika szerint kezdeném a kifejtést, így fogalmaznék: valami olyasmiről szeretnék értekezni, ami leginkább Málta fővárosa, La Valetta jelmondatára emlékeztet, és így szól: „Úriemberek építették úriembereknek”. Esetemben a szellem olyan területére merészkedem, ami hagyományosan a férfiak privilégiuma volt sokáig, ha nem számítjuk most ide Platón *Lakomájából* Diotimát.

Igyekszem mindvégig szem előtt tartani, hogy a címben szereplő két fogalom csak kölcsönös egymásra vonatkozásban értelmezhető, valamint azt, hogy mindkettő kulturális konstrukció. Vagy akár úgy is megközelíthető, hogy kommunikációs folyamatok hozzák létre, és tartják fenn őket, amiben az a belátás is benne foglaltatik, miszerint minden jelentés-összefüggésnek van egy dinamikája, tehát időben változó jel-jelölt-jelentés viszonylatában kell a következőkben vázolt összefüggéseket is érvényesnek tekinteni.

A modernség esztétikatudománya és a maszkulin

Amennyiben a feminista nézőpontot megpróbáljuk az esztétikában érvényesíteni, két lehetőség adódik: az egyik esetben a modernség esztétikájának Kanttól számított kezdeteit bizonyos patriarchális diskurzusokkal való összefüggésében bíráljuk, vagy a másik esetben a modernség esztétikájának egészét, tulajdonképpen magát az esztétikát minősítjük patriarchális diskurzusnak és vetjük el egészében, ennek minden következményével együtt.

A modern esztétika megalapozása Kantnál *Az ítéelőőr kritikájában* éppúgy az ismeretelmélet jegyében történik, mint a másik két kritikában (*A tiszta ész kritikája*, *A gyakorlati ész kritikája*). Kant esztétikai alapművében Alexander Baumgarten nyomán úgy vélte, létezik az erkölcsi és a tudományos megismerés mellett egy harmadik terület, amely az érzékszervi megismerés útján nyújt érzéki — ezen a szinten megmaradó, de itt tökéletes — ismeretet a jelenségvilágról. Miután kidolgozta ennek a fajta megismerésnek a csak rá jellemző törvényszerűségeit, azaz fogalmi alakra hozta, egységesítette, egyazon diskurzus hatóköre alá vonta, úgy tűnik, teljesítette a modernség azon követelményét, hogy megfeleltetett egy sajátos, a többitől elkülöníthető megismerési módozatot bizonyos formulázható törvényszerűségek rendjének.¹ Ezek a törvényszerűségek szükségszerűek és egyetemesek, ahogy ez már *A tiszta ész kritikája* Bevezetőjében megfogalmazott követelmények között is feltételként fogalmazódik meg. Ezek nyomán viszont felvetődik, ebben az esetben a patriarchális diskurzust is meghaladó, felülmúló beszéddel van dolgunk, ezért a feminista kritikának itt alapja nem lehet.

Azonban, ha figyelembe vesszük azt is, hogy *Az ítéelőőr kritikája* a másik két Kritikától annyiban sem független, hogy az általuk, illetve rajtuk keresztül körvonalazott megismerési terület — a tudomány, illetve az erkölcs világa — között az érzéki szféra a maga saját belső minőségeivel kapcsolódik hozzájuk, akkor talán mégis van alapja a »Kritikák« feminista kritikájának. Itt az egyik aspektust vesszük szemügyre, a fenséges két esztétikai minőségét (matematikai és dinamikus

¹ Kant, Immanuel: *Az ítéelőőr kritikája*. Bevezetés. A reflektáló ítéelőőréről (ford. Papp Zoltán), Ictus, 32–33.

fenséges), melyek a befogadóra gyakorolt hatásukkal kapcsolatot jelentenek az erkölcsi megismerés világa felé.² Az erkölcsi gyakorlat pedig az európai filozófiai hagyományban patriarchális diskurzus — hasonlóan a *Bevezetésben* említett La Valetta városához —, férfiak találták ki férfiak számára. Ez már Platón és Arisztotelész vonatkozó műveiben sincs másképp, és nem nagyon változik a XX. századig sem. Így Kant filozófiája sem lóg ki a sorból, hiszen az erkölcsöt csak úgy lehet elképzelni, hogy valami közös, az egyéni léten túlra utaló értelme van. Ha ez igaz, akkor az erkölcs a társadalmilag felelős, közösségi cselekvésre képes emberi lényekre vonatkozik, ami viszont a XX. századig kizárólag férfiakat jelentett, hiszen ők vehettek részt a közéletben, ők viselhették az erkölcsi élet (úgymond) terheit, míg a nők egyetemlegesen ki voltak zárva ebből a joggyakorlatból. Így azonban a kanti esztétika is tartalmaz ebben az összefüggésben a nőket kizáró, patriarchális vonatkozást. Ez persze — véleményem szerint — nem jelenti azt, hogy az újkor talán legkevésbé elfogult filozófusát patriarchális érdekek rejtett ügynökeként kívánnám aposztrofálni, inkább arra utal, mennyire nehéz évezredek uralmi beszédmódokat felülmúlni, meghaladni még egy olyan formátumú gondolkodó esetében is, mint Immanuel Kant.

A másik, az egész modern esztétikára jellemző vonás az univerzális jellegre való törekvés. Ha az esztétikát a megismerés sajátos módozatának tekintjük, akkor az így szerzett ismeretek és ezek kifejezése az egyetemlegest célozza meg. Az univerzalitás igénye pedig — ahogy erről Pierre Bourdieu is ír — jellegzetesen esszencialista felfogáson alapszik.³ Az esszencializmus maga pedig patriarchális diskurzus, és ha elfogadjuk az erre vonatkozó feminista bírálatokat, a modernségnél jóval korábbi, de arra is jellemző beszédmódozatra találunk. Bourdieu-nek ez

² Kant, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*. Második könyv: A fenséges analitikája. Általános megjegyzés az esztétikai reflektáló ítéletek expozíciójához, i: k., 187–199.

³ Bourdieu, Pierre: A tiszta esztétika keletkezéstörténete (ford. Keresztúrszki [Ida], in *A háló, a halászok és a halak* (szerk. Rákay Orsolya), Osiris-Pompeji, Bp. — Szeged 2001. 24–25.

az — saját szóhasználata szerint — externális olvasata⁴ az esztétikáról egyben az esszencialista gondolatnak, a kulturális mező egészének kritikáját is jelenti, és ha eszerint az esszenciák normákat jelentenek,⁵ akkor viszont hatalmi kérdésként öltenek testet, és az uralom patriarchális világához vezetnek vissza. Ahogy Luce Irigaray megjegyzi, a patriarchális hagyomány eltörölte a leszármazás feminin nyomait, így viszont az eredethez való viszony vált egyoldalúvá és torzzá.⁶ Ez az esztétikának arra az újkorban megerősödő diskurzusára is vonatkoztatható, amely Alexander Baumgarten és mások műveiben is az alkotót a teológiai hagyományból kölcsönzött, egyfajta isteni teremtő mivolttal ruházta fel.⁷ Talán nem kell külön hangsúlyozni, az így átemelt isteni attribútumok egy patriarchaként elképzelt Teremtőre vonatkoznak. Annyiban talán szükséges kiegészíteni Bourdieu vonatkozó gondolatmenetét, hogy az ilyenfajta alkotói attribútumok nem Baumgartentől, nem is Leibniztől, tehát nem a XVII-XVIII. századi gondolkodóktól, hanem még a kora reneszánsz idejéből, a XV. századi Firenzéből származnak. Marsilio Ficino a platóni művek — esetünkben *A lakoma* — görögről latinra fordítása nyomán írott híres traktátusa, *A szépségről* is magában foglalja a teremtő Isten — teremtő művész analógiát. „Mint ahogy Isten elméje megteremti magában az eszméket, de úgy, hogy »magából kiárasztva« (hüposztázisz=emanáció) az érzékelhető világon hagyja azok lenyomatát, ugyanúgy a művész, aki az eszményi képet az anyagba ülteti át, ahhoz hasonló, analóg aktust visz véghez, amely az isteni teremtest ihleti öröktől fogva.”⁸

⁴ Bourdieu Pierre: Alapelvek a kulturális alkotások szociológiájához, in *A kultúra szociológiája* (szerk. Wessely Anna), Osiris, Bp. 1998, 175.

⁵ Bourdieu, Pierre: A tiszta esztétika keletkezéstörténete, i. k., 25.

⁶ Irigaray, Luce: A nők genealógiájának semmibevétele (ford. Kádár Judit), in *Sétáló agyak. Kortárs feminista diskurzus* (szerk. Drozdik Orsolya), Kijarat, Bp. 198., 53–54.

⁷ Idézi Bourdieu, Pierre, i. m. 20.

⁸ Vasoli, Cesare: *A humanizmus és a reneszánsz esztétikája* (ford. Szkárosi Endre), Akadémiai, Bp. 1983, 58.

Hatalom és jelölés a patriarchális diskurzusban

A hatalom kérdése ahhoz a foucault-i elemzéshez utal bennünket, amely *A szexualitás története I.* kötetében fogalmazódott meg, amely szerint: „a hatalom nem intézmény, nem struktúra, nem valamiféle erő, amellyel egyesek meg vannak áldva: a hatalom az a név, amellyel egy adott társadalomban egy bonyolult stratégiai helyzetet megjelölnek”.⁹ Ennek nyomán Foucault azt állítja, a hatalom nem olyasmi, amit megtarthat vagy elveszíthet az ember. A hatalmat számtalan pontból kiindulva lehet gyakorolni, valamifajta egyenlőtlen és folyvást változó viszonyok játékerében, illetve hogy a hatalmi viszonyok nem külsődlegesek az egyéb viszonytípusokhoz (gazdasági, szexuális) képest, hanem szerves részei ezeknek, valamint hogy a hatalommal szembeni ellenállás vonatkozásában nincs semmiféle külsődlegesség hozzá képest, „az ellenállási pontok mindenütt jelen vannak a hatalom hálójában”.¹⁰

Gayatri Ch. Spivak a foucault-i hatalomfelfogást a dekonstrukció nyomán továbbgondolva beszél a hatalom, mint név jelöltté alakításáról, majd ennek grafematikus eltörléséről. A nő itt úgy jelenik meg, mint akit nem lehet elképzelni szó szerinti jelöltként, aki a megmagyarázhatatlan mást képviseli, és akit a feminista beszédben ezért úgy kell megosztani, hogy „magunkat, mint megnevezőket, ne csak, mint megnevezetteket lássuk”.¹¹ A szerző szerint az ilyen értelemben vett női név a kortársi kolonializmus alávetettjének irányába mozdult el a 80-as évek végétől a 90-es évek közepéig.¹² Ez utóbbi megjegyzés bennünket is arra készítet, hogy a hatalomnak a nő nevére vonatkoztatott, majd ennek nyomszerűségét eltörlő, dekonstruáló felfogását megkísérljük összefüggésbe hozni a posztkolonialista diskurzussal. Tehetjük ezt azért is, mert (Mieke Bal, Barbara Johnson, Julia Kristeva elemzései nyomán) megszámlálhatatlan kulturális diskurzusban fordul elő az a jelölőlánc, amely a »nő =>

⁹ Foucault, Michel: *A szexualitás története I.* A tudás akarása (ford. Ádám Péter), Atlantisz, Bp. 1999 93.

¹⁰ Foucault, Michel; i. m., i. k. 93–94. p. 95.

¹¹ Spivak, Gayatri, Ch.: Feminizmus és dekonstrukció. Ismét: egyezkedések. (ford. Máthé Andrea és Pásztor Péter), in: *Sétáló agyak* (szerk. Drozdik Orsolya), Kijárat, Bp. 1998. 37–39.

¹² Spivak, Gayatri Ch. i. m., 40.

érzelmes => sértődékeny => szeszélyes => megbízhatatlan« nyomként képződik. Ugyanez a jelölés érvényesül a kortárs kolonializmus beszédjében, amikor a »színesbőrűek« vagy akár csak a csekély mértékben különbözők hasonló, negatívumba vezető jelöléslánc kezdetén állnak, és amely így folytatódik: érdekes => furcsa => idegen => ijesztő => riasztó... és a gyakorlati következményeket nap mint nap láthatjuk a médiában, de nem kell messzire utaznunk a közvetlen tapasztalatért sem.

Úgy vélem, elgondolkodtató összefüggést találunk akkor is, ha a tapasztalatszerzés módozatai és az elnyomottság fokozatai között létesítünk összefüggést, elsősorban a testi tapasztalatra utaltság és az ettől való függetlenedés összefüggésében. Ugyanis a modernségben fokozatosan az lesz a tendencia, hogy a tapasztalás a hétköznapi érzékeléstől függetlenedik, gondoljunk pl. a művészet — tágabban a modern magas és populáris kultúra — világára. Az ilyesféle tapasztalatszerzéshez való hozzáférés azonban társadalom- és rétegfüggő marad, vagyis a legkevésbé és a legkésőbb a legkiszolgáltatottabbak: a nők és a szegények tudnak ehhez hozzájutni. Számukra marad legtovább a direkt testi érzékelés, a közvetlen fizikai környezettől való függőség.¹³

Ugyanez érvényes *vice versa*: amikor a modernség végén szinte áthatolhatatlanul körülvesz bennünket egy második természet, a mesterséges dolgok világa, kiváltsággá válik a közvetlen tapasztalatszerzés, a megismerésnek a természetesebb módozataihoz való hozzáférés. Azok számára, akik teljes mértékben a populáris kultúrára, a tömegmédiák tartalmára vannak utalva, szinte lehetetlen visszatalálni a természetesség fentebb jelölt módozataihoz. Itt olyan értéktelített oppozíciókat találunk, mint: vizuális befogadás-olvasás; olvasáson belül: kommersz olvasás (lektűrök és bulvárok), minőségi olvasás, (klaszszikus és kortárs regények, hetilapok, folyóiratok olvasása); minőségi olvasáson belül szépirodalom versus tudományos művek olvasása — és a sort ismét folytathatnánk szinte a végtelenségig. Egy észrevételt fűznék csak ehhez: ezen oppozíció-párok első tagja a közfelfogásban különös módon

¹³ Vö. Burguière, André: A történeti antropológia, in Sebők Marcell (szerk.): *Történeti antropológia* (Replika Kör, Bp. 2000). 62–63.

szinte mindig a nőkhoz rendelődik, még ha a statisztika cáfolja, akkor is (hiszen a felmérések szerint a nők általában többet olvasnak, mint a férfiak, mégis közhelyes kép a gyerekes módon tv-függő háziasszony alakja).

Genealógia, elbeszélés, identitás

Amennyiben feltételezzük emlékezés, narráció, identitás és önmegértés összefüggéseit, akkor úgy tűnik, az ezeket összekötő mozzanatnak a *genealógiát* kell tartanunk. Ez a kifejezés, amely a kortárs antropológiában többek között John Bornemannál¹⁴ bukkan föl, a kortárs tudományos szótárba elsősorban Michel Foucault révén került, aki pedig Nietzsche műveiből eredeztette és értelmezte újra. Genealógia és történelem szembeállítása Nietzsche vonatkozó műveiben¹⁵ eredet (*Ursprung*) és (le)származás (*Herkunft*) opozícióján nyugszik, amelynél az eredet kutatása hozná létre a modern európai ember történeti tudatát, míg a (le)származás a genealógia sajátos tárgyát próbálja megragadni.¹⁶ „A »valódi« történelem abban különbözik a történészek történelmétől, hogy semminemű szilárd elemre nem támaszkodik... Minden eszköz, amelynek segítségével a történelmet totalitásként próbáljuk megragadni, szétörlik a kezünkben, minden, ami azt sugallja, hogy a történelem türelmes, folytonos mozgás, érvényét veszti. Darabokra kell szedni mindazt, ami lehetővé teszi a felismerés megnyugtató működését. [...] a történelem annyiban lesz »valódi«, amennyiben bevezeti a megszakítottságot. [...] A »valódi« történelem az esemény egyediségére és hatékonyságára mutat rá.”¹⁷ Bornemannál a genealógia jelentősége, hogy

¹⁴ Borneman, John: Elbeszélés, genealógia és a történeti tudat: a széthulló személyiség, in: *Narratívák 3.*, szerk: N. Kovács Tímea, Kijarat, Budapest 1999.

¹⁵ Nietzsche történetfilozófiai, történettudományt, történeti tudatot bíráló művei közül a Foucault által is felidézettek kell említenünk, mint az *Emberi, túlságosan is emberi*, *Adalék a morál genealógiájához*, *Virradat: Gondolatok az erkölcsi előítéletekről*, *Jón, rosszon túl*, *A vidám tudomány*.

¹⁶ Foucault, i. m., 78.

¹⁷ Foucault, Michel: Nietzsche, a genealógia és a történelem, in uő: *A fantasztikus könyvtár* (Pallas-Attraktor, Bp. 1998, ford. Romhányi Török Gábor), 84.

a személyes emlékezés ezáltal valósul meg, amely így az önmegértés előfeltételeként működik. Nála a narráció a genealógiai elrendezésen keresztül jön létre, és fordítva, az élettörténet narratív jellege megköveteli a genealógiai reprezentációt. Az amerikai antropológus szemmel láthatóan nemcsak támaszkodik a Foucault által értett történetiség fogalmára, hanem részben szembe is állítja azt a Gadamer által hangsúlyozott történeti tudattal. Szerinte összeköti őket az, hogy mindkét hivatkozott szerzőnél az emlékezés az önmegértés előfeltétele, ellentétet képez viszont az, ahogy Foucault Nietzsche-interpretációja nyomán a genealógia a személyes emlékezés és az élettörténet alkotó mozzanatává válik. Az eredet a források, az eredetiség, az egység elve, vagyis feminin elv, az anya irányba történő regresszió, addig a (le)származás, a hitelesség és a differencia elve maszkulin elv, a teremtés nyomának kutatása. A modern történeti tudat egyik feloldhatatlan ellentmondása, hogy az eredet feminin elvére alapozódik, miközben fenntart egy patriarchális világot. Ez a belső ellentmondás lesz az alapja minden későbbi emancipációs törekvésnek, így az önálló női mozgalmaknak, például a feminizmus különböző hullámainak is. Ezt az állításomat erősíti egy vonatkozó kortársi munka következő gondolatmenete is: „A modernitásról — Bourdieu fogalmát használva — már a kezdettől fogva elmondható, hogy heterodox társadalmi képződmény, azaz kódolva volt benne egy igen komoly, nemi alapon intézményesült, de bizonyos szempontból marginalizált csoport, mely az intézményrendszer működésének logikájából következően előbb-utóbb meg kellett hogy kérdőjelezze a doxikus rendet.”¹⁸ Mivel a patriarchális rendben a hitelesség az apától származik, ő az érték forrása. Emiatt van az, hogy még a Hegel nevéhez köthető történetfilozófia is a maszkulin elemeket, a patriarchális rend szerkezetét tekinti a történelem értékhordozó, folytonosságot teremtő mozzanatainak, ami ellen Nietzsche, majd korunkban Foucault is sokat hadakozott. Míg Nietzsche-nél a genealógia a metafizikai illúziókkal telített történelemképzetek bírálátát hivatott kirajzolni, Foucault Nietzsche-értelmezésében saját történeti módszerét

¹⁸ Séllei Nóra: Mért félünk a farkastól? Feminista kultúrakritika és genderkutatás itt és most, in uő: *Mért félünk a farkastól?* (DEENK Kossuth Egyetemi Kiadója, Debrecen 2007), 25.

és horizontját érvényesíti, Bornemannnál pedig az egyén élettörténete iránt tanúsított kitüntetett figyelem, a hagyományos historikus eljárásmodok félretételének igazolását szolgálja. Innen is érthető Foucault vonzódása a büntetés, a bolondság, a szexualitás témáihoz, hiszen ezeket minden korban a differencia, a normalitástól való különbözőség hozta létre.¹⁹

A feminin narráció kérdése

A fentebb vázolt összefüggések nyomán felvetődik a kérdés, létezik-e, létezhet-e valamifajta független női beszéd, elbeszélésmód, narrációs technika, vagy kizárólag a maszkulin oppozíciójában, esetleg ennek hiányaként ragadható meg. Az önálló női beszéd tételezése ráadásul esszencializmust is implikálhat, mely szerint léteznek kultúrától, kommunikációtól független férfi és női lényegiségek, melyek léte viszont ismét csak valamiféle egyenlőtlen viszonylat alátámasztására szolgálhat.

Saját eddigi kommunikáció kutatásaim nyomán megkockáztatom azt a feltételezést, miszerint ha az adatközlői narratíva személyes nézőpontot érvényesít, az egyéni élettörténetet helyezi a középpontba, akkor a „nagy” történelem eseményei csak ennek az élettörténetnek az értelmezési horizontján belül tűnhetnek föl. Ha megértésük az egyén személyes narratívájában zajlik, akkor ebből az következik, hogy az adatközlői elbeszélés is szükségképpen az eredet elvére kell hogy építsen. Előfordul, hogy az egyén narratívája mégis a leszármazásra alapozódik, ilyenkor beszéde kiiktatja a személyes élettörténet eseményeit, az egyén mindig valamilyen testület, közösség vagy hivatali pozíció nevében beszél, anélkül hogy életéről túl sok szót ejtene. Az élettörténeti narratívák kutatása során mindkét esettel találkoztam, és azt is megfigyeltem, hogy a kétféle — eredet és leszármazás alapú — beszéd mintha kölcsönösen kizárná egymást, az utóbbi esetben még a

¹⁹ Azt mondhatjuk, Foucault egész életpályáját végigkíséri a differencia elve a történelemben, hiszen *A bolondság története* még a 60-as évekből való, *A felügyelet és büntetés* 1975-ből, míg *A szexualitás története* három kötetén élete végéig, 1984-ig dolgozott.

direkt kérdések nyomán sem kerültek szóba a magánélettel, gyermekkorral kapcsolatos emlékek.²⁰

Mindezek nyomán felvetődik a narratológia feminista szempontú elemzésének a lehetősége, de egyúttal a vonatkozó nehézségek is alakot öltenek. Ahogy a témával foglalkozó Susanne Lanser megjegyzi: „a narratológia területén gyakorlatilag egyetlen munka sem vette számításba a nemi szerepeket, sem a kanonikus művek kijelölésében, sem a kérdések felvetésében és a hipotézisek felállításában. Ez mindenekelőtt azt jelenti, hogy azok a narratívák, melyek a narratológia alapjául szolgáltak, vagy férfiak által írott szövegek voltak, vagy úgy kezelték őket, mintha a szerzőjük férfi lenne.”²¹

Az idézett szerző szerint a feminizmusnak a narratológiára gyakorolt hatása elsősorban a fabula és a szűzsé elméleteit fogja leginkább érinteni. A szűzsé-elmélet kanonizálódott felfogása Vlagyimir Propp morfológiájából származik, amely szerint a szűzsé valamiféle hiány és a hiány megszüntetésének egysége, mindenképpen egyfajta strukturáló mozgás, amely a szereplők tettein alapul. Így a nőírók szövegeinek szakértői rendszerint „szűzsé nélküliségről” nyilatkoznak, ugyanis a női tapasztalás — amikor összevetik a maskulin szűzsével — gyakran úgy tűnik, hogy „statikus, és a várakozás módjában nyugszik”.²² De emellett Lanser számára a fontosabb probléma összebékíteni a narratológia szemiotikus megközelítését a feminista narratívakoncepció mimetikus beállítottságával. Az utóbbira ugyanis az jellemző, hogy a narratíva fő meghatározójának a szereplőket tartja, úgy beszél róluk, mintha hús-vér személyek lennének, míg a hagyományos strukturalista narratológia szerint ezek pusztán az ismétlődés mintái, egyfajta újrakontextualizálódott motívumok.²³

Tovább nehezíti a dolgot, hogy semmi okunk nincs rá, hogy kétely nélkül kitegyük az egyenlőségelet az *elbeszélt identitás* és az *elbeszélő identitása* közé. Annál az oknál fogva, hogy a narratívában nincs egyetlen

²⁰ Vö.: Molnár Csilla: Hivatások konfliktusa a burgenlandi Felsőpulyán, *Regio*, 2004/2.

²¹ Lanser, Susanne: Egy feminista narratológia felé, in *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása* (szerk. Bókay et alii), Osiris, Bp. 2002, 522.

²² Donovan, Josephine: *Jewett's Critical Theory*, idézi Lanser, Susanne, i. m. 534.

²³ Lanser, Susanne, i. m. 523.

én, hanem diskurzus-sorozatokban formálódó énekről beszélhetünk, mindig egy *másikkal* való viszonylatában. A Bahtyin által kidolgozott polifonikus szólam elmélete a nőírók és más elnyomott emberek narratíváiban sokkal kifejezettebb és következetesebb. Többnyire azért, hogy lepelként szolgáljon, és elrejtse vagy kódósítsa a mélyebb, kevésbé hozzáférhető jelentésszinteket. Ennek megfelelően Gérard Genette nyomán egy egyszerű szövegben is megkülönböztethetünk többszörös diegetikus szinteket. Az egyik narratíva magában foglalhatja vagy előhívhatja a másikat,²⁴ és ezek között lehetségesek *metalepszis*nek nevezett átcsapások. Ez egy direkt ki nem nyilvánítható én-állapot, amely az ennek megfelelő narratív rétegben kódolva van, és amelynek megértéséhez a befogadó részéről *metalepszis* szükséges.²⁵

Lanser idézett munkájában ennek kiegészítéseként egy olyasféle dichotómiát javasol, melynek egyfajta változatával magam is találkoztam női adatközlőknél terepkutatásaim során, ahogy erre már fentebb utaltam. Ez pedig a privát és nyilvános kontextus különbsége, illetve a köztük lévő narratív rés, amely újabb elbeszélő formát tesz lehetővé, „melyben a narráció magánjellegű, de úgy lett kialakítva, hogy a hivatalosan kijelölt hallgató helyett valaki más olvassa; ezt a jelenséget félprivát narratív aktusnak fogom nevezni. [...] Ez viszont segít megmagyarázni azt, hogy a nőírók a történelem során miért választották a férfiaknál gyakrabban a narráció privát formáit — egyetlen személyhez intézett levél, napló, memoár — az olyan formák helyett, melyekben a nagy olvasóközönséget kell megszólítaniuk, és a nyilvános és a privát narratívák miért alkalmaznak eltérő narratív stratégiákat.”²⁶

Zárásként bízom abban, hogy tanulmányom néhány gondolata részese lehet egy nagyobb vonatkozó diskurzusnak, illetve kommunikációelméleti és kutatási szempontból is tartalmaz néhány továbbgondolható mozzanatot.

²⁴ „Genette a legkülső szintet *diegetikus*nak nevezi, az ezen belülit *intradiegetikus*nak, és egy harmadik szintet *metadiegetikus*nak,” in Lanser, Susanne, i. m. 529–530.

²⁵ Vö. Genette, Gérard: *Metalepszis* (Kalligram, Pozsony 2006).

²⁶ Lanser, Susanne, i. m. 531.

Irodalomjegyzék

- Bourdieu, Pierre (2001): A tiszta esztétika keletkezéstörténete (ford. Keresztúrszki Ida), in Rákay Orsolya (szerk.): *A háló, a halászok és a halak*, Osiris-Pompeji, Budapest—Szeged, 7–50.
- Borneman, John (1999): Elbeszélés, genealógia és a történeti tudat: a széthulló személyiség, in N. Kovács Tímea (szerk.): *Narratívák 3.*, Kijárat, Budapest 197–216.
- Burguière, André (2000): A történeti antropológia, in Sebők Marcell (szerk.): *Történeti antropológia.*, Replika Kör, Budapest 47–72.
- Donovan, Josephine (1984): Sarah Orne Jewett's Critical Theory. Notes Toward a Feminine Literary Mode, in: Gwen L. (ed.): *Critical Essays on Sarah Orne Jewett* Nagel, Boston.
- Foucault, Michel (1990): *A felügyelet és büntetés: a börtön története*, Gondolat, Budapest.
- Foucault, Michel (1998): Nietzsche, a genealógia és a történelem, in uő: *A fantasztikus könyvtár* (ford. Romhányi Török Gábor), Pallas-Attraktor, Budapest 75–91.
- Foucault, Michel (1999): *A szexualitás története I. A tudás akarása* (ford. Ádám Péter), Atlantisz, Budapest.
- Foucault, Michel (2004): *A bolondság története* (ford. Sujtó László), Atlantisz, Budapest.
- Genette, Gérard (2006): *Metalepszis*, Kalligram, Pozsony.
- Irigaray, Luce (1998): A nők genealógiájának semmibevétele (ford. Kádár Judit), in Drozdik Orsolya (szerk.): *Sétáló agyak. Kortárs feminista diskurzus*. Kijárat, Budapest 51–60.
- Kant, Immanuel (é.n.): *Az ítélőerő kritikája* (ford. Papp Zoltán), Ictus.
- Lanser, Susanne (2002): Egy feminista narratológia felé, in Bókay et alii (szerk.): *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*, Osiris, Budapest 520–537.
- Molnár Csilla (2004): Hivatások konfliktusa a burgenlandi Felsőpulyán, *Regio*, XV. 2004/2, 165–175.
- Nietzsche, Friedrich (1995): *Jón, rosszon túl* (ford. Tatár György), Ikon, Budapest.
- Nietzsche, Friedrich (1996.): *Adalék a morál genealógiájához* (ford. Romhányi Török Gábor), Holnap, Budapest.

- Nietzsche, Friedrich (1997): *A vidám tudomány* (ford. Romhányi Török Gábor), Holnap, Budapest.
- Nietzsche, Friedrich (2000): *Virradat: Gondolatok az erkölcsi előítéletekről* (ford. Romhányi Török Gábor), Holnap, Budapest.
- Nietzsche, Friedrich (2001): *Emberi, túlságosan is emberi*, Szukits, Debrecen.
- Propp, V. J. (2007): *A mese morfológiája*, Osiris, Budapest.
- Séllei Nóra (2007): Mért félünk a farkastól? Feminista kultúrakritika és genderkutatás itt és most, in uő: *Mért félünk a farkastól?* DEENK Kossuth Egyetemi Kiadója, Debrecen 21–35.
- Spivak, Gayatri, Ch. (1998): Feminizmus és dekonstrukció. Ismét: egyezkedések (ford. Máthé Andrea és Pásztor Péter), in Drozdik Orsolya (szerk.): *Sétáló agyak*, Kijárat, Budapest 9–50.
- Vasoli, Cesare (1983): *A humanizmus és a reneszánsz esztétikája* (ford. Székárosi Endre), Akadémiai, Budapest.

SUMMARY

Feminine, masculine in the discourse and experience of aesthetics

The article seeks to review the relationship between the masculine and the feminine in four fields related to aesthetic experience, in the context of some contemporary discourses. Namely: the masculinity of modern aesthetics, power and nomination in the patriarchal discourse, genealogy — in relation to origin and descent, and the question of the nature (and existence) of a separate feminine narrative. The objective of my argumentation is to map the conceptual network, in which these ideas can be interconnected. The article holds that the feminine and the masculine, the two notions mentioned in the title, can be interpreted only in relation to each other, and both are cultural constructions.

This is true also in the sense that they are being produced and reproduced by communication processes. This implies that every nexus of meanings as a dynamics, thus, the above relationships should be seen as valid in the context of sign-signifier-signified (meaning), which can change in time. If we assume that aesthetics is a specific means of cognition, the knowledge that we gain through aesthetics and its representation is targeted at the universal. This need is based on a characteristically essentialist approach, it is a patriarchal discourse and if we accept its feminist criticisms, we will discover a new discourse, which precedes modernity but is also characteristic of it.

A NYALÁBELMÉLET ÉS A LEIBNIZ-ELV

ÚJVÁRI MÁRTA

I.

A szubsztanciák nyaláb-elméletét sokan jobbnak találjuk, mint a rivális elméleteket; azonban a nyaláb-elmélet hívének azzal kell szembesülnie, hogy meglehetősen kritikus a jelzett elméletnek az ún. Leibniz-elvhez — első megfogalmazásban, a megkülönböztethetetlenek azonossága elvéhez — való viszonya. Mondhatni, ezen áll vagy bukik az elmélet fenntarthatósága. A nyaláb-elmélet hívéként ezért itt arra törekszem, hogy olyan értelmezést adjak erre a viszonyra, ami alapján megőrizhető az elmélet.

A nyaláb-elmélet (NE) olyan magyarázó reduktív elmélet, amely az egyedi szubsztanciákat a minőségi vonásaik együtteseként ábrázolja. A felfogás alapja, hogy a dolgok a minőségi vonásaik révén vetetik észre magukat velünk, ezért e vonások révén azonosítjuk őket. Szokás (NE)-t ontológiai elméletként is értelmezni, azonban ennek a szó szerinti értelmezésnek megvannak a maga korlátai, hiszen a szubsztanciák *mint* konkrét dolgok nyilvánvalóan más típusú létezők, mint az absztrakt tulajdonságaik.

Ez utóbbiak együttesét „nyaláb“-ként jelölik; a nyalábok ugyanolyan azonosságfeltételekkel bírnak, mint a halmazok, azaz akkor azonosak, ha elemeik azonosak. A különbség tulajdonsághalmaz és tulajdonságnyaláb között valójában metafizikai: a tulajdonságnyaláb mindig *megjelenített* tulajdonságok együttese, míg a tulajdonsághalmaz esetében nincs ilyen kikötés. (Ez persze nem jelenti azt, hogy a metafizikai nyalábelmélet számára nem okoz gondot a halmazelméleti azonosságfeltétel, de ezzel a problémával itt most nem foglalkozom.)

(NE)-től függetlenül is létezik a jól ismert Leibniz-elv. Az elv szerint nem lehetséges, hogy numerikusan különböző konkrét egyedek minden tulajdonságukban megegyezzenek. Ugyanis a tulajdonságokban való megegyezés numerikus azonosságot kell, hogy maga után vonjon a Leibniz-elv (LE) szerint:

$$(\forall x)(\forall y)(\forall P) \Box [(Px \equiv Py) \rightarrow (x=y)]$$

A fenti megfogalmazásban (LE) modális elv. Könnyű belátni, hogy (NE) elkötelezett (LE) mellett: mivel (NE) a konkrét egyedi szubsztanciákat tulajdonságnyalábokként fogja fel, a tulajdonságnyalábokban való megegyezés numerikus azonosságot kell, hogy involváljon. Vagyis (NE) maga után vonja (LE)-t.

(LE) két változatban ismert: *erős* (LE) *tiszta* tulajdonságokra van megfogalmazva, *gyenge* (LE) pedig *tiszta és nem tiszta* tulajdonságokra. A különbség a kétfajta tulajdonság között logikai: a tiszta tulajdonságok nem tartalmaznak tulajdonnévvel való utalást individuum-konstans-, *ra*, a nem tiszták viszont tartalmaznak ilyen utalást.¹ A logikai megkülönböztetés metafizikai jelentőségét az adja, hogy a térbeli és az időbeli pozíciót jelző tulajdonságok nem-tiszták. Ilyen nem tiszta tulajdonság például a „Budapesttől északra lenni“, „a Gergely naptár szerint i. u. 1200-ban történni“ stb.

Gyenge (LE) nem okoz gondot a nyalábelmélet számára, mert nyugodtan mondhatjuk, hogy az összes tiszta és nem tiszta tulajdonságukban megegyező konkrét partikuláris dolgok numerikusan is

¹ Loux pontos megfogalmazásában: „egy *P* tulajdonság akkor nem tiszta, ha van valamilyen *R* reláció és valamilyen *s* konkrét partikuláris oly módon, hogy szükségképp bármely *x* objektumra, *x* akkor és csak akkor rendelkezik *P*-vel, ha *x* *R* relációba lép *s*-sel. Egy *P* tulajdonság akkor tiszta, ha nem nem tiszta.” M. J. Loux (1988), 128. o. 19. lábjegyzet.

Igy például „Anjou királynak lenni” nem tiszta tulajdonság, mivel valakinek leszármazási relációban kell lennie egy meghatározott személlyel, egy Anjou-val ahhoz, hogy Anjou király lehessen. „Királynak lenni” ugyanakkor tiszta tulajdonság, jöllehet leszármazási relációban kell lenni ehhez is valakivel, de nem egy meghatározott, tulajdonnévvel megjelölt individuummal. M. J. Loux (1988): *Metaphysics. A Contemporary Introduction*. London: Routledge.

azonosak, hiszen eme dolgokat individuálja a térbeli-időbeli pozíciójuk. Ugyanazt a térbeli és időbeli pozíciót nem foglalhatja el két vagy több konkrét partikuláris dolog, akkor sem, ha tiszta tulajdonságaikban egyébként megegyeznek.

Erős (LE) viszont gondot okoz, mert számos lehetséges és valóságos példa van a tiszta tulajdonságaikban megegyező, de numerikusan különböző konkrét partikuláris dolgokra. A gyártósorokról lekerülő, kvalitatíve azonos tömegtermékek szolgálhatnak valóságos ellenpéldaként. Így erős (LE) nem tűnik univerzális érvényű elvnek; tehát *mint* univerzális elv (LE) hamis, ennél fogva a szükségszerűsége iránti modális igényről is le kell mondanunk.

Azt már megállapítottuk, hogy (NE) maga után vonja (LE)-t, csak azt nem tisztáztuk még, hogy a fenntartható és védhető gyenge változatot, vagy a nyilvánvalóan hamis erős változatot vonja maga után.

A helyzet az, hogy (NE) nem vonhatja maga után a védhető gyenge (LE)-et a körbenforgás veszélye nélkül. Ugyanis (NE) az individuumokat a tulajdonságaikra kívánja visszavezetni egy magyarázó redukcióval, amit nem tehet meg úgy, hogy további individuumokat használ fel ennek során, például a térbeli és az időbeli pozíció megadásához szükséges nem tiszta tulajdonságok individuum-alkotórészeként. (NE) tehát elkötelezett a több filozófus által is hamisnak tartott erős (LE) mellett.² Ami azt jelenti, hogy nem lehet elhárítani (NE)-nek az erős (LE) általi *modus tollens* cáfolatát: (NE) hamis, mert maga után von egy elismerten hamis elvet.

II.

(NE) vonzerejét határozottan csökkenti tehát az a körülmény, hogy maga után vonja az erős (LE)-t; ugyanakkor (NE) az egyedi szubsztanciáknak jobb magyarázó elmélete, mint ismert riválisa, a „csupasz partikularé” elmélet, amely tulajdonságok nélküli hordozó szubsztrá-

²² (NE) elkötelezettségét erős (LE) mellett kimutatja, többek között, J. van Cleve. Lásd.: Cleve (1985) „Three Versions of the Bundle Theory”, *Philosophical Studies* 47, újranyomva in Loux szerk. *Metaphysics*, 2001. Routledge, London, 121–133.

tummal próbálja meg individuálni a szubsztanciákat. Ebben a helyzetben érdemes megfontolni (NE) védelmét a nemkívánatos következményeivel szemben. (NE) hívei alternatívát keresnek (NE) és erős (LE) fatális kapcsolatára; ebben az írásomban azt fogom megmutatni, hogy hogyan kerülhető el (NE)-nek erős (LE) általi indirekt cáfolata.

Itt csak erre az (NE)-vel szembeni ellenvetésre fogok összpontosítani és mellőzőm a másik komoly vádat: azt, hogy (NE) esszencializmust von maga után, legyen az akár a halmazelméleti, akár a mereológiai esszencializmus. Könnyen belátható, hogy egy olyan elmélet, amely a dolgok individuációjáról az alkotórészek alapján ad számot, el van kötelezve a dolgok minden egyes alkotó részének esszencialitása mellett, bármi is legyen az alkotórész, absztrakt tulajdonság vagy konkrét testi, fizikai stb. alkotórész. Ennek a problémának a kezelésére már több javaslat született. Például Simons egy modális kétszintű nyalábelméletet javasolt, amely immunis az esszencializmus vádjával szemben.³ Casullo pedig perdurantista recepttel állt elő, amely szintén elkerülni véli az esszencializmust és biztosítja a kontingens predikáció lehetőségét (NE)-nél.⁴ A perdurantista megoldás újabb megerősítését adja. J. Benovsky egy modális nyaláb-nyaláb felfogásban.⁵ Mindezek a javaslatok, akár a modális, akár a perdurantista kétszintű elméletet vesszük, (NE) metafizikailag megengedhető módosításainak számítanak. Erős (LE) implikálása azonban nem olyan vonás, amitől a metafizikus egyszerűen megszabadulhat egy (NE)-t módosító javaslat révén. Erős (LE) implikálása ugyanis eliminálhatatlan konceptuális vonás, amely (NE) definíciójából következően minden változatában szükségképp megőződik. Ez adja az itt tárgyalt ellenvetés sajátos jelentőségét.

Casullo úgy próbálta meg (NE)-t védeni, hogy felcserélte (NE)-nek erős (LE) iránti elkötelezettségét egy „sokkal gyengébb empirikus állításra”: ez a gyengébb állítás az ún. jelzőkövek létezéséhez kapcso-

³ P. Simons, (1994): „Particulars in Particular Clothing: Three Trope Theories of Substance”, *Philosophy and Phenomenological Research* 54, újranyomva in S. Hales szerk. *Metaphysics*, 1999. Belmont, Ca Wadsworth.

⁴ A Casullo (1988): „A Fourth Version of the Bundle Theory”, *Philosophical Studies* 54, újranyomva in Loux szerk. *Metaphysics*, 2001. Routledge, London, 134–148.

⁵ Lásd J. Benovsky (2006): „A Modal Bundle Theory”, *Metaphysica* 7. n. 2. 21–36.

lódik. A jelzőkövek, Casullo megoldásának fő hordozói, speciális individuumok: a térbeli és az időbeli keret kiindulópontjai, amelyek révén tájékozódunk a térben és az időben. A jelzőkövek a következő megkülönböztető vonással bírnak: nem minden tiszta tulajdonságuk olyan, hogy valamilyen más dologgal osztozva rendelkeznek velük.

Az itt következőkben megvizsgálom a jelzőkövek szerepét (NE) lehetséges védelmében. Az eredményt megpróbálom kiaknázni abból a célból, hogy úrafogalmazhassam (NE) és erős (LE) kapcsolatát. Azt fogom megmutatni, hogy (NE) és erős (LE) kapcsolata valóban újraértelmezhető a jelzőkövek segítségével, de nem a Casullo által javasolt módon.

Ami magát (NE)-t mint szubsztancia-elméletet illeti, úgy gondolom, hogy jobban megállja a helyét, mint bármelyik riválisa. Alapvetően egyetértek Casullóval abban, hogy csak valamilyen nyaláb-nyaláb elmélet lehet megfelelő, és szóba jöhet akár a modális kétszintű nyalábelmélet, akár a perdurantista kétszintű nyalábelmélet. Az a meglátásom viszont, hogy Casullo érvelése (NE) mellett egy lényeges vonatkozásban téves: nem veszi figyelembe, hogy, mint majd kimutatom, a jelzőkövek csak erős (LE) közvetítésével lehetnek relevánsak (NE) védelme szempontjából, és nem közvetlenül, mint megerősítő pozitív evidenciák. Ennélfogva (NE) és erős (LE) kapcsolatát kell mindenekelőtt megfelelően értelmezni, és nem lehet egyszerűen mellőzni ezt a kapcsolatot.

Számos szerző egyetért abban, hogy léteznek kivételek erős (LE)-hez. A kvalitatíve megkülönböztethetetlen tömegtermékeket már említettem. De nemcsak a mesterséges tárgyak világa nyújt ellenpéldát, hanem a természet is. Például az ugyanolyanfajta elemi részecskék példányai nem különböznek egymástól a tiszta tulajdonságaikban, ugyanakkor a numerikus különbözőségük kétségtelen. Jól ismertek a Black-féle hipotetikus ellenpéldák is: olyan egyszerű univerzumok, amelyek azonos anyagú, méretű, színű stb., egymástól azonos távolságban lévő gömbökből állnak, szintén megvilágíthatják a kvalitatív megkülönböztethetetlenség mellett fennálló numerikus különbözőség esetét.

A kérdés az, hogy ezek a jól ismert hipotetikus, illetve valóságos ellenpéldák mit támasztanak alá. (LE) ellenfelei azt a következtetést vonják le, hogy az elv erős formájában egyszerűen hamis. Elfogadható

ugyan a gyenge formájában, de ez, mint már mondtam, nem releváns (NE) szempontjából.

III.

Összefoglalom mindenekelőtt Casullo érvét és álláspontját, mielőtt rátérnék a saját javaslatomra. Casullo szerint az ellenpéldák tanulsága, hogy „(LE) nem szükségszerűen igaz” és ennek megfelelően „célja az, hogy vázolja az elméletnek [(NE)-nek] egy olyan változatát, amely elkerüli az elkötelezettséget (LE) szükségszerű igazsága mellett.”⁶

(NE) csak a jelzőkövek létezése mellett van elkötelezve, mint állítja. A naptárak, a hosszúsági és szélességi körök tekinthetők például jelzőköveknek. Ezek maguk is individuumok, és a rájuk való utalás teszi a térbeli és az időbeli lokáció tulajdonságát nem tisztává. Maguknak a jelzőköveknek a lokációja azonban nem számít nem tiszta tulajdonságnak, mert az ő esetükben nem teszünk utalást tulajdonnévvel további individuumokra. „A jelzőköveknek a következő megkülönböztető vonásuk van: (1) minden *egyéb* dolog annak révén rendelkezik térbeli-időbeli lokációval, hogy bizonyos relációban áll a jelzőkövekkel; (2) a jelzőkövek *nem* azáltal rendelkeznek térbeli-időbeli lokációval, hogy bizonyos relációban állnak valamely *egyéb* dologgal.”⁷

A jelzőkövek formájában Casullo pozitív evidenciális alátámasztást keres (NE) számára. Ebből a szempontból (NE) modális változatai között érdemes különbséget tenni. Azt mondja, hogy (NE) „megadható egy erős és egy gyenge formában:

(ENE) Egy (pillanatnyi fizikai) dolog *szükségképp* azonos a kölcsönösen együtt megjelenített tulajdonságoknak egy együttesével

(GYNE) Egy (pillanatnyi fizikai) dolog *esetlegesen* azonos a kölcsönösen együtt megjelenített tulajdonságoknak egy együttesével.”⁸

(GYNE) nagy előnye (ENE)-vel szemben Casullo szerint az, hogy (GYNE) „nincs elkötelezve (LE) *szükségszerű* igazsága mellett.” (*ibid.*)

⁶ Casullo, i. m. 145.

⁷ Casullo, i. m. 142

⁸ Casullo, i. m., 140.

(GYNE) azonban mégis elkötelezettnek tűnik (LE) valamilyen változata mellett és Casullo két lépésben fogalmazza meg a lehetséges jelölteket. Először fölveti (GYNE) elkötelezettségét (LE)-nek egy faktuális, nem-modális változata mellett, amit úgy fejez ki, hogy eszerint

i) „nincs két olyan dolog, amely *ténylegesen* minden tulajdonságában megegyezik”. A következő lépésben faktuális (LE)-t *tiszta* tulajdonságokra adja meg, mivel a tiszta tulajdonságokra megfogalmazott *erős* (LE) releváns (NE) kontextusában. Ennélfogva,

ii) „nincs két olyan dolog, amely *ténylegesen* minden *tiszta* tulajdonságában megegyezik”.⁹

Casullo fontos pontként leszögezi, hogy (GYNE) „elkerüli ezt az elkötelezettséget” ii) iránt. Azaz szerinte az elmélet nincs elkötelezve aziránt, amit faktuális erős (LE)-nek nevezhetnénk. Vagyis (GYNE) nincs elkötelezve Casullo szerint a Leibniz-elv semmilyen változata mellett sem. Ehelyett Casullo szerint (GYNE) csak a jelzőkövekkel kapcsolatos, „*sokkal gyengébb* empirikus állítás” iránt elkötelezett, amely szerint

iii) „léteznek kis számban olyan dolgok, amelyek nem egyeznek meg minden tiszta tulajdonságukban más egyéb dolgokkal”.¹⁰

Fölmerül az aggodalmam, hogy lehetséges-e ilyen elkötelezettség. Az olyan elmélet ugyanis, mint (ENE) vagy (GYNE) elkötelezett lehet olyan elv iránt, mint erős (LE) vagy faktuális erős (LE), de egyik elmélet sem lehet elkötelezett empirikus partikuláris dolgok *létezése* mellett, például a jelzőkövek *létezése* mellett. Az elméletek lehetnek ugyan kompatibilisek eme empirikus dolgok létezésével, amelyek viszont relevánsak lehetnek az elméletek alátámasztottsága szempontjából; azonban empirikus létezés-állítás nem következik az ilyen elméletek általános fogalmi tartalmából. Egyik elméletből sem adódik predikció a jelzőkövek vagy egyéb empirikus előfordulások létezésére vonatkozóan. Végül is (ENE) vagy (GYNE) *üresen* is megfogalmazhatók. Ugyanakkor nehéz elgondolni, hogy a tulajdonságnyaláb-elmélet nincs elkötelezve a tulajdonságok szerinti individuáció mellett, amit kimond a Leibniz-elv.

⁹ Casullo, i. m., 140-

¹⁰ Casullo, i. m., 142.

Így Casullo érvelésének *első* hibája, hogy egyszerűen mellőzi a nyalábelmélet és erős (LE) fogalmi kapcsolatát és a közöttük lévő analitikus következménykapcsolatot felcseréli (GYNE) állítólagos empirikus evidenciális alátámasztásával. Ez a következménykapcsolat viszont nem kerülhető el; ez esetben természetesen nem kerülhető el (GYNE)-nek a hamis erős (LE) általi modus tollens cáfolata. Viszont ha el akarjuk kerülni ezt a cáfolatot, akkor nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a jelzőkövek mint empirikus esetek éppen erős (LE) révén rendelkeznek relevanciával (GYNE) számára, mivel olyan empirikus eseteket alkotnak, amelyeknél az individuálás feltételei összhangban vannak erős (LE)-vel. Így Casullo érvelésének *második* hibája, hogy mellőzi ezt a fontos pontot: nevezetesen, hogy a jelzőköveknek bármilyen relevanciája (NE) szempontjából csak erős (LE) révén van.

A tanulság az, hogy nem lehet úgy felhasználni a jelzőköveket a nyalábelmélet védelmére, hogy közben egyidejűleg tagadjuk a nyalábelmélet és az erős Leibniz elv közötti fogalmi-definitív kapcsolatot. Egyébiránt pusztán a jószerencse kérdése, hogy léteznek olyan dolgok, amelyek összhangban állnak erős (LE)-vel, ez a körülmény azonban nem tudható be (GYNE) „megfogalmazási” módosításának. Ugyanis nem tartozik hozzá egy metafizikai elmélet tartalmához, hogy *léteznek* olyan kontingens dolgok, amelyek összhangban állnak az elmélet analitikus következményével.

IV.

Mivel a „nyalábelmélet negyedik verziója”, amit Casullo javasol, függ az elmélet, illetve a Leibniz-elv modális státusától, most ezt fogom szemügyre venni. Az elvvel kezdem. Casullo ismételten állítja, hogy (LE) nem szükségszerű elv, ugyanakkor elveti mind a hipotetikus, mind a tényleges ellenpéldákat, mint azt hamarosan látni fogjuk.

Mielőtt erre rátérnék, érdemes különbséget tenni (LE) önmagában vett szükségszerűségének állítása és a feltételes szükségszerűségének állítása között. (NE) kontextusában az elv nyilvánvalóan feltételesen szükségszerű: *feltéve*, hogy (NE) igaz vagy elfogadott, (LE) szükségképp adódik (NE) fogalmi következményeként. Ez a relativizált fogalmi szükségszerűség nem keverhető össze az elv feltétel nélküli, önmagában

vett szükségszerűségével. Míg az előbbi (NE) biztosítja, addig az utóbbi kétséges, hiszen nem mondhatjuk, hogy más azonosságfeltétel *nem* is rendelkezhető a dolgokhoz, csak az, amit (LE) megad. Ismert például az a javaslat, amely szerint az *eredet* azonosítja és individuálja a tulajdonságváltozást szenvedő dolgokat a lehetséges világokon át.

Cleve fő ellenvetésének (NE)-vel szemben az a lényege, hogy bár (NE) szükségszerűvé teszi (LE)-t, (LE) nem szükségszerű önmagában. Lássuk ezt:

„6. *Ellenvetés*. Ha egy dolog tulajdonsághalmaz volna, lehetetlen volna két dolog számára, hogy ugyanazon összes tulajdonsággal rendelkezzen, mivel lehetetlen, hogy két halmaznak mind ugyanazok legyenek az elemei. Ily módon a nyalábelmélet megköveteli a Megkülönböztethetetlenek Azonossága Elvének (LE röviden) a szükségszerű igazságát. De (LE) nem szükségszerű igazság; a *kivételei elképzelhetők*.“¹¹ (kiemelés tőlem — U. M.) Vagyis Cleve a modális elképzelhetőségi érvet, a lehetséges ellenpéldák érvét használja fel (LE) nem-szükségszerű voltának alátámasztására. Cleve „6. *Ellenvetését*“ Casullo is megfogalmazza — „03“ számozás alatt — csak éppen az indokot hagyja ki:

„(03) Ha egy dolog tulajdonságok komplexe lenne, lehetetlen lenne két dolog számára, hogy az összes tulajdonságában megegyezzen. Így (NE) megköveteli a Megkülönböztethetetlenek Azonossága Elvének (LE) a szükségszerű igazságát. De (LE) nem szükségszerű igazság.“¹²

Casullo tehát mellőzi Cleve fő indokát arra, hogy miért nem tekinti (LE)-t szükségszerű igazságnak. Az elképzelhetőségi érvet írásának III. részében veti el Casullo, mondván, hogy „nem vagyunk abban a helyzetben, hogy értékeljük azt az állítást, miszerint (LE) ellenpéldái elképzelhetők“. ¹³

¹¹ J. van Cleve (1985): „Three Versions of the Bundle Theory“, *Philosophical Studies* 47, újranyomva in Loux szerk. *Metaphysics*, 2001, Routledge, London, 121–133., 122.

¹² Casullo, i. m., 135.

¹³ Casullo, i. m., 143–144.

(LE) szükségszerűsége tagadásának nem-modális módját is elveti azonban Casullo, vagyis a tényleges ellenpéldák létezését.¹⁴ Ezek a tényleges példák azt mutathatnák meg számunkra, hogy erős (LE) legalábbis nem univerzálisan igaz. Ennélfogva (LE) nem lehet szükségszerűen igaz elv sem.

Casullo szerint azonban sem az elképzelhetőségi érv, sem a tényleges ellenpéldákkal való nem-modális érv nem tartható. Így viszont egyik sem képes aláásni erős (LE) feltétlen szükségszerűségét. Ebben az esetben aligha érthető, hogy miért szán erőfeszítést Casullo (GYNE) megfogalmazásának, azaz olyan elmélet megfogalmazásának, amely „elkerüli az (LE) szükségszerűsége iránti elkötelezettséget”. Végül is, ha erős (LE) kifogástalan, az aktuális és a hipotetikus ellenpéldáknak ellenálló, következésképp szükségszerűen igaz elv, akkor a nyalábelmélet védelme nem igényelheti az erős (LE) szükségszerűsége iránti elkötelezettség feladását.

(LE) kondicionális szükségszerűsége különbözik a feltétlen, azaz az önmagában vett szükségszerűségétől. Az utóbbit alááshatják az aktuális és a hipotetikus ellenpéldák, az előbbitől viszont aligha szabadulhatunk, amennyiben a nyalábelmélet talaján állunk. Valójában Casullo (LE) kondicionális szükségszerűségétől kíván megszabadulni: attól, hogy (NE) analitikusan maga után vonja a problematikus (LE)-t, amely által indirekte cáfolható. Nem véletlenül írja: „ha (GYNE) el van kötelezve (4) [=két dolog ténylegesen nem osztozik az összes ugyanazon *tiszta* tulajdonságban] mellett, akkor komoly nehézségekkel néz szembe”.¹⁵

A valódi probléma tehát mégiscsak a következménykapcsolat (GYNE) és faktuális erős (LE) között. Ebből a szempontból pedig nem

¹⁴ A tényleges ellenpéldák sorában Casullo megvizsgál olyan „plauzibilis eseteket”, mint amilyenek a „fizikai elmélet elemi részecskéi és a fenomenális objektumok, mondjuk a színfoltok”, továbbá a „tömegtermelés darabjai”. De a végső konklúziója negatív, mivel úgy gondolja, hogy „az ellenpéldák hívei mellőzik a vizuális tér szerkezetének fő szempontját”. [i. m. 144] Ezen a helyen Russell és Goodman jól ismert érvére utal Casullo, ami szerint a vizuális térben elfoglalt hely mint tiszta monadikus pozíciós tulajdonság tekinthető az egyéb tulajdonságok tekintetében megkülönböztethetetlen dolgok numerikus különbsége magyarázatának. Ennélfogva erős [LE] jóváhagyást nyer.

¹⁵ Casullo, i. m., 141.

(LE) feltétlen szükségszerűségének igénye számít, hanem az (NE) bármely változatával szemben fennálló, relatív szükségszerűségének a ténye. Ekkor viszont gyenge (NE) „előnye” erős (NE)-vel szemben, amire Casullo hivatkozik — nevezetesen, hogy (GYNE) nem vonja maga után (LE) szükségszerűségét, szemben (ENE)-vel —, egyszerűen eszik.

Mindezek miatt úgy vélem, hogy helyesebb (LE) szükségszerűségének problémája helyett az elv *hatókörének* formális vonására összpontosítani. Ha elfogadjuk, sok szerzőhöz csatlakozva, a hipotetikus és/vagy aktuális ellenpéldákat, akkor úgy tűnik, hogy semmiképp sem elfogadható az elv az univerzális formában. Vagyis nem mondhatjuk, hogy igaz az, hogy *nincs/nem lehetséges* két olyan dolog, amely minden tiszta tulajdonságában megegyezik. Ebből persze túl elhamarkodott lenne levonni azt a következtetést, hogy az elv *univerzálisan hamis*. Lehetnek ugyanis olyan pozitív esetek, gondolok itt a jelzőkövekre, amelyek alátámasztják azt az állítást, miszerint az elv *nem* univerzálisan hamis, azaz *néha nem hamis*. Ez az állítás, amennyiben igaz, elégséges lesz számunkra (NE) megvédéséhez a fölmerült modus tollens cáfolással szemben.

Mielőtt azonban ezt az általam javasolt megoldást kifejténém, ki kell térnem arra, hogy miért javasolja Casullo (ENE) és (GYNE) megkülönböztetését a nyalábelméletben.

Casullo magyarázata szerint (GYNE) az „aktuális világ ontológiájáról” szóló elmélet, míg (ENE) az „összes lehetséges világ ontológiájáról” szóló elmélet.

Úgy vélem, hogy a lehetséges világok elterjedt terminológiájának használata itt nem éppen gyümölcsöző metafizikailag. Ugyanis az a benyomás támad, mintha (GYNE) és (ENE) inkább a természeti modalitás elméletei volnának, semmint metafizikaiak. Ismeretes a természettörvények azon modális problémája, hogy, vajon szükségszerűek-e az összes lehetséges világban való érvényesség szerint vagy csak az aktuális világban bírnak univerzális érvényességgel. (GYNE) és (ENE) kapcsán azonban nem az a kérdés, hogy *hume-iánus* vagy *nem-hume-iánus* modalitású elméletek-e ezek, hiszen a rivális metafizikai elméletek *ugyanazon* világ tárgyalási univerzumáról nyújtanak eltérő felfogást. Például, az aktuális világra vonatkoztatott elméletként egymás mellett virágzik a nyalábelmélet és jól ismert riválisa, a csupasz partikularé elmélet.

Arról nem is szólva, hogy az a mód, ahogyan Casullo definiálja (GYNE)-t, hátrányosan korlátozza a nyalábelmélet metafizikai magyarázó kapacitását: mivel a definíció szerint (GYNE) az „aktuális világ ontológiájáról szóló elmélet”, ezért képtelen számot adni az aktuális világ dolgairól tényellentétes szituációban. Vagyis nem képes megmagyarázni, hogy hogyan rendelkezhetnének e dolgok más kontingens tulajdonságokkal is, mint amelyekkel ténylegesen bírnak vagy hogy néhány (kontingens) tulajdonságuk hogyan cserélődhet ki egy változás során. Ezen lehetőségek magyarázata ugyanis utalást kíván az aktuális világ individuumaira más lehetséges világok lakóiként, azaz világokon át létező individuumokként. Vagy ha a hasonmás elmélet hívei vagyunk, a hasonmás helyettesítőkre való utalást teszi szükségessé. De bármelyik elméletet fogadjuk is el a világokon át való létezésre, a feltevés minden esetben az, hogy az aktuális világnak a más világokban is szereplő individuumait vagy helyettesítőiket a kvalitatív vonások nyalábjaiként kell metafizikailag felfogni. Vagyis (GYNE) mint ontológiai elmélet nem korlátozódhat az aktuális világra, a saját definíciójával ellentétben. Az aktuális világ individuumait ugyanis nem tudnánk azonosítani a más világokon át, illetve a feltételezett hasonmásokat nem tudnánk megfelelően hozzárendelni az aktuális világ individuumaihoz, ha a nyalábelmélet érvényessége nem terjedne túl az aktuális világon.

Ironikus módon tehát a gyenge nyalábelmélet nem lehet Casullo értelmében „gyenge”, mivel feltételeznie kell a nyalábelmélet érvényességét más világok univerzumának legalább egy valódi részhalmazára: arra, amely az aktuális világ individuumainak lehetőségeit jeleníti meg. Máskülönben (GYNE) nem tudná megmagyarázni azt, amire eredetileg létrejött: a dolgoknak valamilyen tulajdonságegyüttessel való *kontingens* azonosságát.

A korollárium így az, hogy (GYNE) és (ENE) *mint* metafizikai elméletek nem különböznek elsődlegesen az alkalmazási területük szerint. Ha van értelme egyáltalán (GYNE) és (ENE) megkülönböztetésének, akkor úgy gondolom, hogy inkább a szubsztanciák iránti *de re* igényeik tekintetében különböznek. Például (ENE) tekinthető olyan leibniziánus elméletnek, amely szerint a szubsztanciák azonosságát megadó „komplett fogalom” a szubsztanciák összes tényleges tulajdonságán alapul. Ezért minden tulajdonságuk *de re* szükségszerű abban az

értelemben, hogy a tulajdonságoknak egy másik együttese más egyedi szubsztanciát adna ki. Ezzel szemben (GYNE) értelmezhető például az arisztotelianus fajta-esszencializmus által motivált elméletként, amely megengedi a dolgok kontingens tulajdonságait is. Ebben az értelemben a dolgok azért *kontingensen* azonosak egy tulajdonságnyalábbal, mint azt (GYNE) állítja, mert bizonyos tulajdonságok kicserélhetők a nyalábban a dolog azonosságának megsértése nélkül. (GYNE)-ben a dolgok néhány tulajdonsága *de re* kontingens.

Úgy gondolom, hogy ezek a *de re* szempontok adják a különbséget a nyalábelmélet modálisán erős és gyenge változatai között, és nem az, hogy vajon minden lehetséges világban érvényes-e a nyalábelmélet vagy csak az aktuális világban az. Hiszen, mint láttuk, még a gyenge nyalábelmélet (GYNE) sem tudja nélkülözni az aktuális világtól különböző világokra való utalást a dolgok kontingens tulajdonságainak értelmezésében. Itt ugyan alkalmaztam eddig Casullo terminológiáját a pontos bemutatás kedvéért, de nem hiszem, hogy túl sok múlna (GYNE) és (ENE) különbségén a Leibniz-elvtől jövő cáfolási veszély szempontjából. Véltetően minden lehetséges világ olyan, hogy versengenek benne egymással az aktuális világ jól ismert metafizikai elméletei, a lehetséges idegen metafizikai elméletekkel való versengésük pedig mindegyikre ráadás.

V.

A tisztázások után rátérek most a saját megoldásomra. Induljunk ki abból, hogy erős (LE) nem univerzálisan hamis, mivel vannak olyan empirikus esetek, nevezetesen a Casullo által már jellemzett jelzőkővek, amelyeket a tiszta tulajdonságaik individuálnak. A jelzőkővek Casullo által adott felhatalmazást senki sem vitatta a szakirodalomban az első megjelenés óta eltelt húsz évben. Ez megkönnyíti számomra, hogy felhasználjam az így jellemzett jelzőkőveket az általam javasolt megoldáshoz. A mondottak értelmében a jelzőkővek *esetei* erős (LE)-nek, mivel nem léteznek az összes tiszta tulajdonságukban megegyező, de numerikusan különböző jelzőkővek. Azt is mondtam korábban, hogy a megoldáshoz mindössze arra az állításra van szükség, hogy erős (LE) *nem mindig hamis*. Ez a szemantikai jellemzés támaszkodik az erős és a

gyenge modalitások közötti, Arthur Prior által bevezetett különbségre. Szólok erről néhány szót, mielőtt alkalmazom a megoldáshoz.

A modálisan erős szükségszerűség, Prior értelmezésében, úgy tekintendő, hogy egy p kijelentés erősen szükségszerű, amennyiben *mindig igaz/mindig hamis*. Gyengén szükségszerű Prior szerint a p kijelentés akkor, ha *mindig nem hamis*. Erősen kontingens p ha *néha igaz(néha hamis, és gyengén kontingens p ha néha nemhamis*. (Prior megfelelteti a minden/némely világban való igazságértékeket a mindig/néha időlogikai igazságértékeknek.)

A megkülönböztetés háttéréhez tartozik az üres nevet tartalmazó predikatív kijelentések problémája, amelyet extenzionális környezetben szokás az igazságérték-rés konvencióval kezelni.¹⁶ Ez a konvenció viszont nem alkalmazható modális környezetben a negatív szinguláris egzisztenciális kijelentések kezelésére. Ezzel ugyanis nem tudnánk kifejezni például a „lehetséges, hogy Szókratész nem létezik” kijelentés igazságigényét azokban a világokban, ahol a kijelentés intuitíve igaznak számít Szókratész nem-létezése folytán néhány elérhető világban. Szókratész nem-létezése viszont nem teheti igazzá semmilyen világban a kijelentést az üres név utalási kudarca miatt. Azonban a priori-i gyenge modalitást alkalmazva segíthetünk a helyzeten. Eszerint a

¹⁶ Vannak olyan predikatív szinguláris kijelentések, amelyek üres neveket tartalmaznak a referáló helyzetben. Az üres nevek nem utalnak semmilyen meghatározott individuumra, mivel csak látszólag utalnak. Erre az esetre szokás az igazságérték-rés konvenciót alkalmazni, ami szerint a jelzett szinguláris kijelentések nem rendelkeznek igazságértékkel. Például a „Pegazus repül” kijelentésnek nincs igazságértéke, amennyiben Pegazus nem létezik, azaz a „Pegazus” referáló kifejezés kudarcot vall a referálásban. A negatív szinguláris egzisztenciális kijelentések, pl. „Pegazus nem létezik” kezelhetők viszont a russelli módon. Azaz úgy, hogy a tulajdonnevet megfeleltetjük egy határozott leírásnak. Például a „Pegazus”-t a „Bellerophon által elfogott szárnyas ló”-nak. Ez utóbbit mint predikatív kifejezést már lehet tagadni úgy, hogy semmi sem elégíti ki az adott leírást. A russelli megoldás viszont nem alkalmazható a lehetséges világokban: ugyanis a „Bellerophon által elfogott szárnyas ló” leírásnak nem minden világban kell a „Pegazus”-t kiválasztania. Az igazságérték-rés konvenció sem alkalmazható modális környezetben a negatív szinguláris egzisztenciális kijelentésekre; alkalmazható viszont rájuk a priori-i gyenge modalitás úgy, ahogyan azt itt vázolom.

„lehetséges, hogy Szókratész nem létezik” kijelentés *nem hamis* azon világokban, amelyekből elérhető néhány világban Szókratész nem létezik. Vagyis a kijelentés modális státusa a *gyenge* kontingencia: a kijelentés *néha nem hamis*.

Prior említett megkülönböztetését alkalmazza például Kit Fine is a lehetséges nem-létezés kifejtéséhez a legújabb metafizika kötetében. Itt egyenesen azt állítja Fine, hogy Prior logikai hozzájárulásaként manapság az erős és a gyenge modalitás-fogalmak megkülönböztetését fogadják el.¹⁷

Az a probléma, amit itt tárgyalunk, nem kapcsolódik a lehetséges nem-létezéshez. Azonban a kétféle modalitás gondolata itt is felhasználható, olyan megfontolással, hogy ha egy metafizikai elvnek, amelynek az elv-státusa kétségtelen, vannak esetei, akkor az elv nem univerzálisan (mindig) hamis. Például, ha állíthatjuk, hogy a jelzőkövek pozitív esetei erős (LE)-nek, akkor állíthatjuk, hogy a jelzőkövek alapján (LE) nem mindig hamis. A jelzőkövek jól illeszkednek erős (LE)-hez, hiszen bármely két, numerikusan különböző jelzőkövek legalább egy tiszta tulajdonság tekintetében különböznie kell. A jelzőköveket nem individuálja a térbeli és az időbeli pozíció, de az egyéb konkrét szubsztanciákat individuálja a jelzőkövekhez viszonyítottan megadott térbeli és időbeli pozíciójuk. A jelzőkövek esete és a rajtuk kívüli, egyéb konkrét szubsztanciák esete a következőképp függ össze: erős (LE) *hamis* a jelzőköveken kívüli konkrét szubsztanciák esetében, annak folytán, hogy a jelzőkövek esetében legalábbis *nem hamis*.

Ami visszatart attól, hogy az erős kontingencia módjában azt állítsam, hogy erős (LE) *néha igaz*, az az, hogy ez a szemantikai jellemzés megfosztaná erős (LE)-t az *elv* státusától, és ad hoc példán alapuló alkalmi állítássá degradálná. Ugyanis egy olyan „elv”, amelynek igen limitált számú pozitív esetei vannak, amelyek egy zárt osztály tagjait alkotják, nem számít elvnek, amihez pedig Kant óta szükségszerűséget és szigorú általánosságot társítunk. Tulajdonképpen helyesebb volna azt mondanunk, hogy míg gyenge (LE) igaz elv, mivel a tiszta és a nem tiszta tulajdonságok — beleértve a térbeli-időbeli pozíciót — *együttesen*

¹⁷ Kit Fine (2005): *Modality and Tense*, Clarendon, Oxford. Lásd főként a 4. és a 9. fejezetet.

azonosítják és kielégítően individuálják a konkrét egyedi szubsztanciákat, addig erős (LE) se nem igaz, se nem hamis elv, mert nem igazi elv.¹⁸ Mint „elv”, erős (LE) nem rendelkezik egy bivalens rendszerben a két igazságérték egyikével sem, éppen az előbbieknél fogva. Propozícióként természetesen értékelhető úgy, mint ami nem mindig hamis. A nyalábelmélet talaján állva viszont mégsem foszthatjuk meg erős (LE)-t az „elv” státustól, mivel a nyalábelmélet *elvként* vonja maga után erős (LE)-t. Ezért kényszerülünk arra a nem kielégítő megoldásra, hogy olyan „elvnek” nyilvánítsuk, ami nem mindig hamis.

Szükséges még egy rövid kitérőt tennünk a térbeli és az időbeli jelzőkövek összevetésével. Könnyen belátható, hogy az *időbeli* jelzőkövek nélkülözhetők, míg a *térbeliek* viszont nem. Ugyanis ha az idő statikus, B-sorozat szerinti felfogását fogadjuk el, akkor a dolgok/események időbeli lokációja csak az elő/utó/egy/-idejűség alapvető relációit igényli, de nem igényel utalást olyan speciális individuumokra, pl. naptárra, amelyek az időbeli referenciakeretet nyújtják. A térbeli jelzőkövek esetében egészen más a helyzet: őket azért nem nélkülözhetjük, mert ők testesítik meg az empirikus létezés mindennapi tárgyainak, személyeinek stb. azt a redukálhatatlan vonását, hogy elfoglalnak valamilyen *földi* pozíciót. Eme kritérium szerint az egyedüli nélkülözhetetlen időbeli jelzőkő talán csak a Vasárnap Hétfő Vonal lenne, ami viszont éppen a földi-térbeli háttére folytán számít jelző-

¹⁸ Az igazságérték-rés gondolatot nemcsak az üres neveket tartalmazó szinguláris predikatív kijelentésekre vonatkoztatja Prior, hanem a predikátum logikában is javasolja a predikátumok felosztását valamely adott individuum vonatkozásában „alkalmazható” és „nem alkalmazható” predikátumra. Például a humorérzéssel rendelkezés predikátuma nem alkalmazható absztrakt objektumokra, például a természetes számokra. Lásd: A. N. Prior: „Supplement to Modal Logic and the Logic of Applicability” (in A. N. Prior—Kit Fine: *Worlds, Times and Selves*, 1977. Univ. of Massachusetts Press, Amherst, 102–115.): Ha ezt a gondolatot használnánk fel erős (LE) szemantikai értékeléséhez, akkor azt kellene mondanunk, hogy mint „elv” se nem igaz, se nem hamis, más szóval, nem létezik ilyen elv. A nyalábelmélet kontextusában viszont nem folytathatunk ehhez az eliminatív terápiához, mert a nyalábelmélet maga után vonja erős (LE)-t *mint* elvet. Ezért maradok annál a javaslatnál, hogy erős (LE) degenerált értelemben vehető elv, amely a jelzőköveknek köszönhetően nem mindig hamis.

kőnek. Ennélfogva tekinthetjük úgy, hogy a térbeli jelzőkövek az igazi, eredeti esetei a jelzőköveknek; ezért az elkövetkezőkben ezekre a vitán felül álló esetekre szorítkozom.

Miután a jelzőkövek igazi fajtáit megfelelően korlátoztuk, az a kérdés, hogy a kifogástalan térbeli esetek hogyan járulhatnak hozzá a nyalábelmélet reputációjának helyreállításához. Az meglehetősen világos, hogy a jelzőkövek csak erős (LE) révén relevánsak a nyalábelmélet szempontjából, és nem közvetlenül, mint a nyalábelmélet konfirmáló esetei. A jelzőkövek azok az esetek, amelyek megmentik erős (LE)-t attól, hogy mindig hamis legyen; erős (LE) pedig analitikusan következik (NE)-ből.

Az empirista hagyományban erős a kísértés, hogy a metafizikai elvekhez pozitív evidenciális alátámasztást keressenek, ahelyett hogy megelégednének annak kimutatásával, hogy az elv nem univerzálisan hamis. Ezért nem mehetünk el szó nélkül a kísértés mellett, ami a következő érvelésben fejeződhetne ki: mivel erős (LE)-t alátámasztják a térbeli jelzőkövek esetei, ugyanígy áll a helyzet (NE)-vel is. Ez azonban a *következmény állításának* durva logikai hibájával lenne egyenlő. Ez így hangzana: (NE) maga után vonja (az alkotórész-azonosság semleges metafizikai elvével együtt) erős (LE)-t és erős (LE) némely esetben alkalmazható; *tehát* (NE) is némely esetben alkalmazható.

Ez a következtetés azonban érvénytelen. (NE) alkalmazási esetei, ha vannak ilyenek, fogalmilag függetlenek azon esetektől, amelyek alátámasztják erős (LE)-t. Ha a nyalábelmélet helyes, bármelyik modális változatában véve is, helyessége nem függ a földi térbeli jelzőkövek létezésétől. Az általános metafizikai elméletnek nincsenek *egzisztenciális* következményei: (NE) akár *üresen* is lehet igaz. (NE)-t akár úgy is értelmezhetjük, hogy azt mondja, miszerint a konkrét egyedi szubsztanciák akár léteznek aktuálisan, akár nem, leginkább együtt-létező kvalitatív vonásaik nyalábjaiként foghatók fel.

Az *első* következtetésem ennek megfelelően a következő. A jelzőkövek speciális szerepe, amit a szubsztanciák individuálásban betöltenek, nem érvényteleníti (NE) és erős (LE) analitikus kapcsolatát. Továbbá, a jelzőkövek olyan empirikus esetet alkotnak, amelyekre nézve erős (LE) nem hamis. Eme két állításból következik, hogy a jelzőkövek csak erős (LE) révén lehetnek relevánsak (NE) hitelessége szempontjából. Ez a relevancia, ahogyan látom, egyszerűen a következő: az (NE)

által implikált erős (LE) néha nem hamis annak következtében, hogy a jelzőköveket a tiszta tulajdonságaik individuálják. A tiszta tulajdonságok révén való individuáció teljes összhangban van erős (LE)-vel, sőt, egyenesen következik belőle. Tehát, mivel erős (LE) nem univerzálisan hamis, ezért nem lehet következtetni (NE) univerzális hamisságára sem az erős (LE) mint következmény univerzális hamisságából. Ez pedig a *második* következtetésem. Másszóval, az a következtetésem, hogy (NE) *modus tollens* cáfolatát erős (LE) révén megakadályozza az elv szemantikai státusa, miszerint erős (LE) kimutathatóan *nem mindig hamis*. Ez persze csekély eredmény erős (LE) szempontjából és sovány vigasz azoknak, akik védeni szeretnék erős (LE)-t. Ugyanakkor elég ahhoz, hogy elkerülhessük általa a nyalábelméletnek a következményével való cáfolatát.

Ez a konklúzióm látszólag szerényebb, mint Casulloé, aki abban reménykedett, hogy (GYNE) olyan változatát fejleszti ki, amely elkerüli a (faktuális) erős (LE) iránti elkötelezettséget. Ráadásul (GYNE) állítólag közvetlen pozitív megerősítést kap a jelzőkövek esete által. Casullo érvelésének hibáira már rámutattam. Az a benyomásom, hogy az én konklúzióm mégis bizonyos értelemben erősebb, mert érintetlenül hagyja (NE) analitikus viszonyait: megoldásom úgy kerül el (NE) *modus tollens* cáfolását erős (LE) által, hogy közben elismeri — ahelyett hogy egyszerűen mellőzné — az elmélet és az elv közötti analitikus kapcsolatot.

Azt az utat is választhattam volna, hogy a nyalábelméletnek csak a Leibniz-elv iránt nem sérülékeny változatát veszem számításba. Ez lenne a *trópus*-nyaláb elmélet. A trópusok mint hordozóhoz kötött, át nem vihető egyedi kvalitatív vonások ugyanis triviálisan teljesítik a Leibniz-elvet: a trópus-nyaláb szerinti azonosság szükségképp indiidividuum-azonosságot von maga után. Ezt a kézenfekvő megoldást azért nem választottam, mert úgy vélem, hogy a nyalábelmélet jelentősége alapvető, ezért a fenntarthatóságát nemcsak a speciális változatában, hanem általános formájában is meg kell mutatni.

Összességében egyetértek Casullo céljával, ami a nyalábelméletnek a jelzőkövek révén való védelmét illeti. A stratégiáját viszont nem osztom. Amint itt megpróbáltam kimutatni, a jelzőkövek csak erős (LE) által relevánsak (NE) védelméhez, és a legtöbb, amit alátámaszthatnak, az az, hogy erős (LE) nem univerzálisan hamis elv. Ezért erős (LE) nem

cáfolhatja (NE)-t. Ennek az akadálynak az elhárításával természetesen még nem mutattuk ki a nyalábelmélet mint metafizikai elmélet helyességét; csak az első lépést tettük meg ebbe az irányba.

SUMMARY

The Bundle Theory of Substances and the Leibniz Principle

The appeal of the universalist bundle theory (BT) is considerably weakened by its commitment to a principle generally recognized as false, i.e. the strong version of the Principle of the Identity of Indiscernibles (PII). Casullo has attempted to defend (BT) by replacing (BT)'s commitment to strong (PII) by „a much weaker empirical claim” that turns on the existence of the so-called landmarks. The distinctive feature of landmarks is that they do not have all their pure properties in common with any other thing. The paper argues that landmarks are not direct confirmatory instances of a version of (BT), as Casullo claims, but they are relevant to the tenability of (BT) precisely via

strong (PII). The relevance is this: strong (PII) being entailed by (BT) is sometimes not false, at least, in virtue of landmarks being individuated by some of their pure properties. Individuation by pure properties is in complete consonance with strong (PII). So, since strong (PII) is not universally false, no inference can be made to the universal falsity of (BT). The semantic status of strong (PII) as being not always (universally) false in an application of A. Prior's distinction between the strong and the weak notions of modality revived recently by Kit Fine. The paper this offers a defense of universalist (BT) by revising the semantic status of its consequent, i. e. strong (PII).

DOKUMENTUM

ELSŐ FILOZÓFIA — MA?

(Három előadás)

KARL- OTTO APEL

Első előadás

A transzcendentális szemiotika és az első filozófia paradigmái

I. Előzetes megjegyzések a témához és az előadás-sorozat diszpozíciójához

Mivel arra kértek, hogy rövid bevezetést adjak a filozófiámba, pedáns filozófusként (akinek nincsenek posztmodern irodalmi ambíciói) ezoterikus és ma minden bizonnyal népszerűtlen térnát választottam: „Első filozófia — ma?”

„Első filozófia” — ez volt az a címszó, amellyel Arisztotelész a filozófia általános bázis-részét jelölte: a „létező mint létező” tudományát, azaz azt, amit hozzá kapcsolódva később az Arisztotelész-kommentátorok „metafizikának”, és a XVII. század óta pedig ontológiának fognak nevezni.

De nem szeretnék filozófia-történészként a klasszikus metafizikáról, illetve az ontológiáról beszélni, hanem az első filozófia ama koncepciójáról szeretnék szólni, amely ma mint ilyen léphet fel. Ez véleményem szerint már nem azonosítható az *ontológiai metafizikával*, hanem módszertanilag tekintve, az első és alapvető filozófiának egy másik

paradigmájával van dolgunk, egy olyan paradigmával, amelyet én „transzcendentális szemiotikának” nevezek.¹

S ezzel már el is jutottam a mai előadásom témájához, melynek címe: „A transzcendentális szemiotika és az első filozófia paradigmái”.

Ebben az *első előadásban* egy történetileg és szisztematikusan releváns tipológia keretei között az alapokról, szabadon szólva, az *elméleti filozófia lehetséges végső megalapozásáról* szeretnék beszélni. A holnapi *második előadásomban* aztán a „transzcendentális szemiotikáról” át fogok térni arra, amit én már régóta „transzcendentális pragmatikának” nevezek; ebben szeretném felvázolni a *praktikus filozófia*, és mindenekelőtt a *diskurzus-etika* végső megalapozásának programját. Végül pedig a *pódium vita* bevezetéseként „A globalizáció ténye és a filozófia feladata” címmel szeretnék megpróbálni valamit mondani arról, hogy a diskurzus-etika perspektívájából milyen választ adhat a filozófia korunk kihívásaira. Most pedig térjünk vissza a mai előadásunkhoz, melynek címe: „A transzcendentális szemiotika és az első filozófia paradigmái”.

Ahogy már a cím is utal rá, abból indulok ki, hogy az *első filozófiának több paradigmája létezik*, illetve hogy több ilyen paradigma lépett fel a filozófia története során. Elsőként az *ontológiai metafizika* paradigmája, és rajta kívül később még két másik paradigma jelent meg: a *transzcendentális tudat- illetve szubjektum-filozófia* az újkorban, és végül a *transzcendentális szemiotika*, amely — ha jól látom — napjainkban hivatott arra, hogy a filozófia *nyelvanalitikai, nyelvpragmatikai és nyelvhermeneutikai* fordulata után betöltse az első filozófia helyét.

S itt máris szembe kell szállnom egy lehetséges félreértéssel: a három paradigma megkülönböztetésével nem azt akarom mondani, hogy az első paradigma fázisában ne lett volna *ismeretelmélet*, vagy *nyelvo- és jelfilozófia*, és hogy az utóbbi csak az újkorban illetve a jelenkorban létezik; vagy hogy ma nincs többé, illetve nem lehet többé *ontológia* vagy *ismeretelmélet*. Ez ellentmondana a filozófia és a tudománytörténet minden tényének. A *paradigmák* megkülönböztetése számomra kizárólag

¹ Lásd K.-O. Apel: *Towards a Transcendental Semiotics. Selected Essays of K.-O. Apel*, I. köt., Atlantic Highlands, Humanities Press 1994, és uő.: *Transcendental Semiotics and the Paradigms of First Philosophy*, *Silentium* 3, Szentpétervár, Eidos 1996, 360–376. o.

a három alapvető kérdésfeltevés metodológiai helyi értékére vonatkozik. Az első paradigmában, különösen annak arisztotelészi formájában, a létezőre illetve a létre (vagy ha Heideggert követjük a létezőségre)² vonatkozó kérdés volt a filozófia első és legradikálisabb kérdése. Ez a kérdésfeltevés ugyan általánosabb volt, mint a konkrét tudományoké, de mégis ugyanúgy mint a konkrét tudományok kérdésfeltevése közvetlenül a világban előforduló tényállásokra vonatkozott. A filozófia tehát először az „intentio recta” ügye volt, amelyen belül a konkrét tudományok is végzik a maguk kutatásait. (Ebben az értelemben I. Newton is még „philosophia naturalis”-nak nevezte a maga fizikáját; és a mi századunkban pl. N. Hartmann még egyszer megpróbálkozott azzal, hogy a filozófiát az „intentio recta”-ban művelje, és ennek megfelelően az ontológiának visszaadja az első filozófia helyi értékét, amellyel utoljára Christian Wolffnál — tehát a kanti ész-kritika előtt — rendelkezett.³)

A második paradigmában, amely Kantban találta meg a maga első klasszikusát, de amelyet már Descartes és részben a brit empirizmus előkészített, a filozófia lemondott arról, hogy a konkrét tudományokhoz hasonlóan, azaz direkt módon az „intentio recta”-ban a (világon belüli) létezőre kérdezzen rá. A filozófia most mindenekelőtt egy reflexív beállítottságban az „intentio obliqua”-ban a létező mint a tudat tárgyának lehetséges megismerésére vonatkozó feltételek után érdeklődik, amelyek a gondolkodásban, a tudatban vagy az észben rejlének. Pontosabban szólva: a filozófia Kant után — ellentétben az empirisztikus tudatfilozófiákkal — nem a megismerés létrejöttének pszichológiai feltételei iránt érdeklődik, hanem a (tudományos) megismerés „objektív” (és Kant után ez mindig azt jelenti) „interszubjektív” érvényessége iránt. Ennyiben Kantnál a „transzcendentális filozófia” lépett az „ontológia” (mely Kant szerint azt képzelte be magának, hogy „a dolgokról általában a priori szintetikus ismereteket tud nyújtani) helyébe.⁴

² Ezzel csak arra szeretnék utalni, hogy a „jelenvaló lét” „lenni-tudását” illetve későbbi terminussal a „léttörténet” „eseményét”, az időre vonatkoztatott „létet” Heideggernél nem sorolom az első paradigmához.

³ Lásd N. Hartmann: *Neue Wege der Ontologie*, 5. kiadás, Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz, Kohlhammer Verlag 1968.

⁴ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, 2. kiadás, 1787. 303. o. (Akademie Textausgabe, Berlin, De Gruyter Verlag 1968, 3. köt., 207. o.)

Ezzel meghatározó különbség lépett fel a filozófia és a konkrét tudományok kérdésfeltevése és kutatási módja között; ez egy olyan különbség, amelyet sokan sajnálatosnak tartanak, és mind a mai napig nehezen tudnak megérteni és elfogadni. A filozófiának az elkövetkező időben minden témát át kellett engednie a konkrét tudományoknak, amelyek az *intentio recta*-ban, azaz reflexiótól mentesen, objektívan tematizálhatóak. Idetartoztak mindenekelőtt a *matematika* és az *empirikus természettudományok*, de aztán a filozófiával (a megismerési feltételek tekintetében) való minden átfedés ellenére a *pszichológia* és az *empirikus társadalom- és szellemtudományok*, sőt ahogy a XX. században egyértelműen kiderült, a *matematika* felől újra konceptualizált *formális logika* is ide sorolódik. Megfordítva — s ezt még nehezebb volt megérteni — az egyes tudományoknak a maguk részéről be kellett látniuk, hogy minden olyan kérdés, amely a megismerés érvényességének lehetőségfeltételeire, illetve az etikai normák érvényességére vonatkozik, a filozófia témakörébe tartozik, egy olyan filozófia témakörébe, melynek sajátossága a konkrét tudományokhoz képest az ész *transzcendentális önreflexiójában* áll. (A szcientisták ezt természetesen sohasem fogják elismerni, de megérteni sem.)

A *harmadik paradigma* véleményem szerint csak akkor válik az első filozófia új paradigmájaként érthetővé, ha a kanti transzcendentális filozófia és a természetesen csak részben önreflexív ész-kritika transzformációjaként és radikalizálásaként értelmezzük. (Kant ugyanis — ahogy azt már Hegel is megjegyezte — nem vitte végig az ész transzcendentális önreflexióját. Nem válaszolt pl. arra a kérdésre, hogy „hogyan lehetséges a transzcendentális ész-kritika?”.)

Egyáltalán nem magától értetődő, ha azt állítom, hogy az újabb filozófia már említett fejleményei (a *nyelvanalitikai*, a *nyelvpragmatikai* és a *nyelvhermeneutikai* fordulat) az *első filozófia új paradigmájában* integrálhatók, s ezt a *transzcendentális filozófia transzformációjaként és radikalizálásaként* kell értelmeznünk. Ha az említett fejlemények önértelmezéseit követjük, akkor egészen más benyomásaink támadhatnak. Összességében tekintve úgy tűnik, a filozófia mindhárom e században bevezetett új orientációja inkább az *első filozófia eszméjének* (és ezzel együtt a *transzcendentális filozófia eszméjének*) elbúcsúztatásaként jelenik meg, s ez az elméleti és a gyakorlati filozófia *végső megalapozását* is problemati-

kussá teszi. S itt a kortárs filozófia következő tendenciáira kell gondolnunk..

A *nyelvanalitikai* filozófiában pl. Carnapnál és a korai és kései Wittgensteinnél felmerül a radikális *értelmetlenség* gyanúja a *metafizikával* (és ezen keresztül az *első filozófiával*) szemben. Ez a gyanú a *nyelv logikájának* illetve a mindennapi nyelvjátékok *grammatikájának* félreértésére irányul. Ezután ugyan újra feléledt az érdeklődés egy *nyelv- és értelemkritikai transzcendentális filozófia* iránt, így pl. Peter Strawsonnál,⁵ és a „transzcendentális érvek”-ről szóló vitában,⁶ de ez a vita — ha Rorty értelmezését követjük — a teljes detranszcendentalizálásban végződött.⁷ Ezzel Rorty szerint eljutottunk a filozófia *neopragmatikus* fordulatának stádiumába: szerinte nincs többé megalapozható különbség az a priori és az empirikus ismeretek között, és a filozófusoknak a maguk diskurzusában fel kell adniuk az *univerzális érvényességre* (nem is beszélve az *érvényesség megalapozására*) vonatkozó igényüket. A filozófia a szépirodalom egy részévé vált, éppúgy, mint a posztmodernben.⁸

A *hermeneutikai* fordulat, amely a fenomenológia fordulataként kezdődött Heideggernél, és aztán Gadamer folytatta, időközben már régen messzemenő konvergenciákat mutat a neopragmatizmus, a posztempirikus tudományelmélet és a kommunitarizmus angolszász mozgalmaival.⁹ Ezek a konvergenciák a *nyelv- és kultúrafüggőség* és ezzel együtt az emberi gondolkodás *történetisége* és a morális normák tudata¹⁰

⁵ Lásd Peter Strawson: *The Bounds of Sense*, London, Methuen 1996.

⁶ Lásd M. Niquet: *Transzendente Argumente. Kant, Strawson und die Aporetik der Detranszendentalisierung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1991.

⁷ Lásd Richard Rorty: *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1979.

⁸ Lásd Richard Rorty: *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press 1991, és uő.: *Essays on Heidegger and Others*, uo. 1991.

⁹ Lásd H. L. Dreyfus: *Holism and Hermeneutics*, *Review of Metaphysics*, Sept. 1980, R. J. Bernstein: *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics and Praxis*, The University of Pennsylvania Press 1983, J. J. Kockelmans: *Heidegger and Science*, Washington D. C. University Press of America 1989, K.-O. Apel: *Wittgenstein und Heidegger: Kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs*, in B. McGuinness et alii (szerk.): *Der Löwe spricht ... und wir können ihn nicht verstehen*.

¹⁰ Lásd A. MacIntyre: *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London, Duckworth 1981, és uő.: *Whose Justice? Which Rationality?*, London, Duckworth 1988.

jegyében az elméleti és a gyakorlati filozófia minden megalapozási kísérletét elavultnak minősítik. Én a magam részéről ebben látom a jelenkori filozófia mély válságát.

Ezen a helyen — tudatos ellentétben a korszellemmel — előadásom tézisént a *transzcendentális szemiotika* szisztematikus koncepciójára hivatkozva szeretném bevezetni; mégpedig úgy, hogy ez a koncepció történetileg igazolható beteljesítése legyen a jelenkori filozófia nyelvhermeneutikai és nyelvpragmatikai tendenciáinak. És ez azt jelenti, hogy ez a koncepció nem a „detranszcendentalizálás”, hanem a *transzcendentális filozófia* transzformációjának és újra-megalapozásának eredménye, vagyis átment a tradicionális metafizika radikális nyelv- és értelemkritikáján, és tekintettel van azokra a hermeneutikai belátásokra, amelyek a gondolkodásunk (természetesen nem totális) nyelv-, történelem- és kultúrafüggőségét állítják. Röviden: a *transzcendentális szemiotika* koncepciójának az *első filozófia* harmadik paradigmájának kell bizonyulnia.

Az első filozófia három paradigmájának időbeli szekvenciájáról szóló beszédemmel bizonyos értelemben követem Thomas Kuhnt, aki *A tudományos forradalmak szerkezete* című művében bevezette a paradigma fogalmát,¹¹ de Kuhntól eltérően nem feltételezem, hogy az inkommenzurábilis paradigmák *történetileg kontingensen követik egymást*, hanem a filozofálás megkerülhetetlen feltételeire vonatkozó reflexiók történetileg és szisztematikusan rekonstruálható fokozatainak tekintem őket.

¹¹ Th. Kuhn: *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 2. kiadás, 1970.

II. Az első filozófia három paradigmájának kritikai rekonstrukciója, a transzcendentális szemiotika alapvető sémájának fényében

A tézisem kifejtése érdekében a *transzcendentális szemiotika* következő, grafikusán is ábrázolható *alapvető sémájából* szeretnék kiindulni. A jel-reláció vagy szemiózis elvileg három értékű vagy triadikus struktúrájáról van szó; ezt s struktúráát Charles S. Peirce — a *szemiotikai pragmatizmus* vagy „pragmaticizmus”¹² megalapítója — dolgozta ki:

1. ábra

I	II	III
O -----	-----O-----	-----O
Reális objektum (denotátum)	jel	A jel-interpretáció reális szubjektuma

A triadikus sémát ideiglenesen a jelfunkciók alábbi (Peirce-től származó) definíciói alapján értelmezhetjük: „A jel, vagy a reprezentáns valami olyasmi, ami valakit vagy valamit bizonyos tekintetben helyettesít.” „A jel mindig egy megjelölt dologra, tudatra vagy szellemre vonatkozik.”¹³

Azonnal észrevehető, hogy a jelfunkciók eme definíciói *reprezentációelméletileg* prejudikálva vannak, és ennyiben nem felelnek meg minden jelalkalmazásnak, pl. azoknak sem, amelyek a kései Wittgenstein *nyelvjáték elméletében* vagy a *beszédaktusok elméletében* bukkannak fel. De mégis éppen a jelfunkciók *reprezentációelméletileg* prejudikált definíciója az, amely *ismeretelméletileg* releváns definícióként alkalmas arra, hogy bevezessük az első filozófia harmadik paradigmáját. Ebből a célból azonban nem szabad a triadikus jelrelációkat *ontológiailag*, a világban lévő tárgyak közötti viszonyként felfognunk, hanem már eleve

¹² Lásd K.-O. Apel: *Der Denkweg von Charles Peirce*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1975.

¹³ Lásd Ch. S. Peirce: *Collected Papers*, Cambridge, Harvard University Press, 1935. II. köt., 228. § és III. köt., 360. §.

transzcendentál-szemiotikailag, a valamiről mint valamiről szóló jelek által közvetített ismeretek explikációiként kell felfognunk őket. (Lásd I. ábra.)

Ha így járunk el, akkor a jelrelációk *háromértékűségéből* levezethetjük az első filozófia három paradigmáját; méghozzá egy olyan logika alapján, amely az absztrakciókat a transzcendentális reflexión keresztül próbálja megszüntetni. Ez a következőképpen néz ki.

(1) Ha a filozófia megalapozásakor a szemiózis II. és III. funkciójától eltekintünk, és csak az I. helyet hagyjuk meg témaként, akkor adódik az első filozófia arisztotelészi koncepciója, vagyis az *ontológia*. E koncepciónak, amely nem ismeri a kanti értelemben vett *transzcendentális kérdésfeltevéseket*, a létezők érvényes megismerésére vonatkozó nyelvi és tudatszerű lehetőségfeltételeket, a *világban létező tényállásokat* kell tematizálnia. Így tematizálja pl. Arisztotelész a *hasonulás* (homoiosis) megismerési viszonyát és a hozzá tartozó igazság-problematikát, mint evilági viszonyt a *lélek és más létezők között*, a *Peri Psyches* [A lélekről] című írásában, amely tulajdonképpen a „fizikához” tartozik. Ezzel máris rögzítettünk egy olyan tárgyalási módot, amely ma a *természettudományok* értelmében, pl. „cognitive science”-ként folytatódik, miközben az igazság értelmére vonatkozó kérdés következetesen kiiktatódik. Az olyan különbség, mint amit az igaz és a hamis, az érvényes és érvénytelen ismeret között teszünk, az evilági tényállások kutatásával nem dönthető el.

(2) Ha azonban az első filozófia megalapozásakor csak a II. hely funkciójától tekintünk el, az I.-t és a III.-at azonban tematikusnak tekintjük, akkor adódik az első filozófia kanti koncepciója, azaz a *transzcendentális ismeretelmélet*, illetve az *észkritika*. E koncepció szerint, melynek központi témája a megismerés *szubjektum-objektum viszonya*, az *igaz ismeretek lehetőségfeltételére* vonatkozó kérdés nem válaszolható meg többé természettudományos ismeretek segítségével, hanem megelőző minden közvetlen *objektumra* vonatkozó ismeretet. De az új transzcendentál-reflexív kérdésfeltevés még nem a *nyelv funkciójára* és az *interszjektív kommunikációra* irányul, és ezért azokat a megismerési feltételeket, amelyeket a nyelvileg meghatározott világ-értelmezés és a megismerő szubjektumnak egy reális történelmi közösségbe való beletartozása határoz meg, még nem tudja kielégítően megragadni.

Az első filozófia e második paradigmájának karakterisztikus elfogultsága egy olyan pozíciós fogalommal jellemezhető, amelyet

Edmund Husserl alkotott meg, és kiinduló feltevésként minden „becsületes gondolkodó” számára melegen ajánlott. A pozíciós fogalom a „módszertani”, illetve a „transzcendentális szolipszizmus”.¹⁴ Tartalmazza az *én mindenkori* principiális önállóságát a gondolkodásban és a megismerésben. Eszerint egy másokkal közös nyelv feltételezése nélkül (vagy talán egy „privát nyelv” segítségével) elvileg *valamit mint valamit* el tudok gondolni, illetve meg tudom ismerni. E meggyőződés értelmében az újkor minden klasszikusa, Descartes-tól Husserlig, „módszertani szolipszistának” nevezhető.

Ma néha vitatják, hogy Kant maga „módszertani” (vagy „transzcendentális”) „szolipszistának” tekinthető-e.¹⁵ Ilyenkor pl. arra szoktak hivatkozni, hogy Kant milyen nagy szerepet tulajdonított az „okoskodó nyilvánosságnak” a maga politikai filozófiájában, vagy még inkább arra, hogy az *Antropológiában* és *Az ítélőerő kritikájában* hangsúlyozza *mások* fontosságát abban, hogy az ítéletalkotás során elkerüljük a hibákat.¹⁶ De ezek az empirikus belátások mégsem kérdőjelezhetik meg a „transzcendentális szolipszizmus” paradigmáját. Itt csak a pszichológiai okosság szabályairól van szó, amelyek meghatározták az igazság antik konszenzuselméletét Arisztotelésztől a sztoáig. Kant itt maga is az igazság „szubjektív kritériumairól” beszél, és ezeket élesen megkülönbözteti az igazság „objektív kritériumaitól”.¹⁷ Ezek az utóbbiak, amennyiben formális általánosságban egyáltalán meg lehet

¹⁴ Lásd E. Husserl: *Cartesianische Meditationen* 13. § és V. meditáció, in: *Husserliana* I. köt., szerk.: S. Strasser, Haag, M. Nijhoff, 1963.

¹⁵ Lásd O. Höffe: *Eine republikanische Vernunft. Zur Kritik des Solipsismus-Vorwurfs*. In G. Schönrich—Y. Kato (szerk.): *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1996, 396–407.o.

¹⁶ Lásd I. Kant: *Anthropologie*, 1. rész 53. §, ahol a következőket olvashatjuk: „Ítéletalkotásunk helyességének, és így az értelmünk egészségességének szubjektív-szükségszerű próbaköve, hogy ezt mások értelméhez igazítjuk, és a magunkéval nem izolálódunk, és a privát képzeateinkkel mégis nyilvánosan ítélnünk.” Egy másik helyen pedig: „A legnagyobb és a leghasználhatóbb eszköz a saját ítéleteink helyesbítésére” abban áll, hogy „nyilvánosan felállítjuk őket, hogy lássuk, hogy mások értelmével egybecseng-e, mert egyébként valami tisztán szubjektívát (szokást vagy hajlamot) könnyen tarthatunk objektívnak”.

¹⁷ Lásd I. Kant: *Nachlaß*, Preußische Akademie der Wissenschaften, 2128. reflexió.

adni őket, Kant szerint „az ítéletekben szereplő képzetek — az értelem és az ész általános törvényei szerinti — egybeesésére épülnek”, ami minden „általában vett tudat” számára mértékadó.

Ennyiben Kant éppúgy mint Descartes, a brit empiristák és Husserl is „metodológiai szolipszista” volt. A *szubjektum-filozófiának* ebben a paradigmájában a *nyelv* és a *kommunikáció* *koszubjektumai* csak a saját megismerésünk tárgyaiként jöhetnek szóba, de nem mint az interszjektíve érvényes megismerés transzcendentális feltételei. Wittgenstein diktuma, mely szerint „egy ember egyedül [...] nem tud követni egy szabályt”, Kant számára teljesen érthetetlen lett volna, ahogy egyébként a *szubjektum-filozófia* legtöbb mai képviselője számára is az.¹⁸

(3) Ha mármost végül az első filozófia megalapozásakor a jelreláció mindhárom helyét a maga transzcendentális funkciójában vesszük figyelembe, akkor jutunk el a *transzcendentális szemiotika* koncepciójához. Az első filozófia általam képviselt koncepciójának perspektívájából az előző koncepciók nyilvánvalóan *absztraktív deficitek*re vezethetők vissza, tekintve a szemiotika háromértékűségét, mint a megismerés lehetőség-feltételét. Ennyiben az első filozófia három paradigmájának egymásra következése értelmezhető a filozófiai gondolkodásban rejlő természetes naivitás meghaladásaként is.

Az első paradigmában az *ontológiai beállítottság* naivitása uralkodik, amely lehetővé tette a filozófia és a tudomány egyidejű keletkezését. A második paradigmában az *ontológiai beállítottság* magátólértetődőségével egyidejűleg az *igazság adekváció-elmélete* is meghaladásra kerül, mely szerint ismereteink igazsága, illetve érvényessége a *világban lévő dolgok* általunk elképzelhető, sőt felülvizsgálható *viszonyaként* értelmezhető. A filozófia alapvető kérdése most a következő: hogyan lehetséges a megismerés *szubjektum-objektum-relációjának* bázisán objektív ismeret? A harmadik paradigmában végül meghaladásra kerül annak a feltétele-

¹⁸ Lásd K.-O. Apel: Wittgenstein und Heidegger, lásd a 9. jegyzetet, de lásd a kritikámat is, amelyet Wittgenstein által legalábbis sugallt, a faktikusra (azaz történetileg kontingens „életformákra”, mint a szabálykövetés helyes megértésének kvázi-transzcendentális szabályközösségére) vonatkozó rekurzióval szemben kifejtettem. De ezzel a ma széleskörűen elterjedt relativizmussal — véleményem szerint — még nem sikerült legyőznünk a „transzcendentális szolipszizmust”, hanem csak egy kollektív szubjektumra transzformáltuk át.

zésnek a naivitása, amely szerint *valamit mint valamit*, vagy *önmagunkat mint gondolkodókat* a nyelvi megértés minden nyilvános médiumának figyelembevétele nélkül (és ennyiben a másokkal való kommunikáció nélkül) is megérthetjük. A filozófia alapvető kérdése most a következő: hogyan lehetséges a *nyelvileg értelmes*, azaz *interszubjektíve megérthető* gondolkodás? És mindenekelőtt hogyan lehetséges az értelmes kérdezés, ellentétben a nyelvileg értelmetlen kérdezéssel? Ennyiben a *harmadik paradigmában* a *nyelv-* és az *értelem-kritika* lép az első filozófia helyébe.

Kiegészítésként szeretném megjegyezni, hogy a jelreláció triadikus struktúrájának absztrakciós logikájából a helyek tematizálásának még további négy lehetséges kombinációja adódik. S azt is meg lehet mutatni, hogy ez a négy lehetőség is hozzárendelhető olyan pozíciókhoz, amelyek a filozófia története során felmerültek. Így pl. az I. és a II. kombinációja *ontoszemantikaként* lépett fel Carnapnál és Quine-nál, a II. és a III. kombinációja *szemiotikai idealizmusként* lépett fel a kései Berkley-nél. A II. kitüntetése Derrida *szemiotícizmusában*, a III. kitüntetése a korai Berkley *szubjektív idealizmusában* bukkant fel. Ezek a szisztematikusan megkonstruált pozíciók az első filozófia *fő paradigmáinak* [I, I-III, I-II-III] *szubparadigmáiként* [I-II, II-III, II, I] értelmezhetők.¹⁹

De a mi századunkban (miután a nyelvi, a hermeneutikai és a pragmatikai fordulat felváltotta a transzcendentális tudatfilozófiát) mégsem fejlődött ki az első filozófia harmadik paradigmájaként a transzcendentális szemiotika, ahogy azt pedig fent posztuláltam. Sokkal inkább a metafizika és ezzel együtt a transzcendentális filozófia és vele együtt az első filozófia egészének tendenciózus elbúcsúztatására került sor.

¹⁹ Lásd K.-O. Apel: *Transcendental Semiotics as First Philosophy*, in uő.: *Toward a transcendental Semiotics*, i. k. 1. jegyzet, 112–131. o.

III. Az első filozófia harmadik paradigmájának hátráltatása a filozófia jelenlegi válsága által, és ennek értelem-kritikai meghaladása

Az utolsó kérdésemre a válasz véleményem szerint a következő nézőpontból adódhat: a filozófia története azt mutatja, hogy a belső szkepszis és a külső vallási-világnézeti elbizonytalanodás a kezdetektől fogva nyomon követte az első filozófia nagy koncepcióinak történetét. Az első filozófia új paradigmájára való átmenet mindig együtt járt a filozófia mély válságával. Ezt a filozófiatörténet alábbi rekonstrukciójával világíthatjuk meg.

Már az antik filozófiai iskolák is állandóan ki voltak téve a belső szkepszisnek. Az antik etika nem tudott kielégítő választ adni arra az elsőként Platón által feltett kardinális kérdésre, hogy az igazságos ember boldoggá válhat-e már ebben a világban is, és ha igen, hogyan. Ezért tudott a kései antikvitásban teret hódítani a keresztény túlvilági vallás. Ennek következtében a középkorban az első filozófia *ontológiai* paradigmája (a keresztény teremtettség-teológiával való összefonódáson keresztül) még egyszer érvényre tudott jutni. De a középkor vége felé ez a szimbiózis széttört: az egyik oldalon kialakult a *hit* világa, és a másikon a *tudás* világa. Erre következett a filozófiai szkepticizmus hosszú periódusa, illetve az antik pozíciók reneszánsza, a reformáció és az ellenreformáció teológiai hitvitáinak háttére előtt.

Az első filozófia második paradigmájának Descartes-tal kezdődő áttörése ez előtt a háttér előtt következett be, és az *ismeretek bizonyosságára* (*certitudo*) vonatkozó kérdésben öltött testet. Az áttörés a *modern természettudományok* felemelkedésével összefonódva valósult meg, s ezek a *tudás-bizonyosság* paradigmájaként egyre élesebben szegültek szembe a *hit-bizonyosság* paradigmájával. De mégis, miután Descartes és kontinentális követői a *klasszikus racionalizmus* (a barokk) korszakában még egyszer az *ontológiai metafizika* áldozatául estek, Kant az első filozófia második paradigmáját — ahogy már említettük — azáltal tudta megalapozni, hogy az egyes tudományok evilági témái és az ismeretelmélet, illetve észkritika metatudományos témái között bevezetett egy *transzcendentális reflexiók különbséget*.

A Kant utáni filozófusoknak (akik átmentek a transzcendentális fordulaton) mindenekelőtt két problémával kellett szembenézniük: *egyrészt* a kanti paradigma megoldatlan metaproblémájával, amelyet a

Kant előtti metafizika átnyúló problémájaként is értelmezhetünk. Ez abban állt, hogy a „transzcendentális idealizmus” lényegét csak akkor lehetett megérteni, ha — engedély nélkül — feltételeztük, hogy a *magábanvaló dolog* és a *transzcendens* tudás között van valamiféle kapcsolat, amelynek végső soron meg kellett magyaráznia az ismereteink materiális, empirikus-kontingens igazságát. Másrészt a posztkantianus filozófiának szembe kellett néznie a konkrét tudományok további differenciálódásával, különösen a pszichológia, a társadalom- és a szellemtudományok kialakulásával. Ezeket már nem lehetett episztemológiai egyértelműséggel a kanti transzcendentális filozófia *szubjektum-objektum-relációja* alá sorolni; ezeknek — ahhoz, hogy „megérthessék” a maguk tárgyát — bázisként már fel kellett tételezniük valami olyasmit, amit a kommunikatív megértés *transzcendentális szubjektum-koszubjektum relációjának* is nevezhetünk.

A Kant utáni filozófiának ezt a két alaproblémáját — véleményem szerint — az első filozófia második paradigmájának gondolati eszközei segítségével és előfeltevései alapján egyáltalán nem lehetett megoldani. S ez azt jelenti, hogy máris beléptünk a *szubjektum illetve a tudat transzcendentális filozófiájának* hosszú destrukciós periódusába, amely még századunkban is (a filozófia *nyelvi, pragmatikai és hermeneutikai fordulata* után) folytatódik a *transzcendentális filozófia univerzalizációs igényével szemben fellépő szkeptikus-relativisztikus beállítottságban*. Így a jelenkorban kulmináló szkepticizmus és relativizmus alapjai — véleményem szerint — közvetlenül egy olyan gondolkodás *vívmányaival* függnek össze, amely által támasztott nehézségek feloldását az *első filozófia* általam posztulált *harmadik paradigmájától* várhatjuk. Ezt az alábbiakban egy kicsit közelebből is szeretném megvilágítani.

A kanti *transzcendentális idealizmus* apóriájára (vagyis Kantnak a megismerhetetlen *magábanvaló dolgokról* szóló beszédére) már Kant kortársai is felfigyeltek, és pl. Hegel mélyreható elemzéseket szánt neki. De ezt az apóriát — a kanti *ismeretelméleti filozófia* transzformált folytatásának értelmében — mégiscsak a *szemiotika* illetve a *nyelvi fordulat* oldhatta fel, legalábbis tendenciózusan.

Erre törekedett már Charles S. Peirce is, akiről, mint a szemiotikai pragmatizmus megalapítójáról, már beszéltem. Ő a megismerhetetlen *magábanvaló dolog* helyébe a „reálisat” állította, amennyiben az azonos „a hosszú távon megismerhetővel”, de ugyanakkor „mint olyan” és a

„maga egészében” sohasem ismerhető meg.²⁰ Peirce-nél így a reális ugyan függetlenné vált a *faktikus* megismeréstől (egy korlátozott megismerési szubjektum, egy individuum vagy egy partikuláris közösség megismerésétől), de nem vált függetlenné a *jelinterpretációtól általában*, és ez azt jelenti, hogy egy *korlátlan interpretációs közösség általi lehetséges megismeréstől sem*. (Erre még vissza fogok térni.)

A *kanti transzcendentális idealizmus* transzformációjának és feloldásának másik markáns kísérlete P. Strawson *The Bounds of Sense* című könyve.²¹ Strawson a wittgensteini nyelvkritikából kiindulva a következőt tudta bizonyítani: egy értelmesen megtanulható nyelvjáték — amelyben a *puszta jelenségeket* nem a *megismerhető reális dolgoktól*, hanem az *elvileg megismerhetetlen dolgoktól* különböztetjük meg — elvileg lehetetlen. A *puszta szubjektív jelenségek és a realitás közötti kontrasztot* addig lehet *megérteni*, amíg el lehet képzelni a realitás paradigmáját, amely segít megmagyarázni a *puszta jelenségeket*; gondoljunk pl. a fizikai-pszichológiai realitásra, amelynek meg kell magyaráznia a *színjelenségeket*. De nem lehet megérteni a Kant által feltételezett kontrasztot a tér-időbeli jelenségek és egy olyan realitás között, amely bennünket ugyan *afficiál*, és megmagyarázza a jelenségeket, de nem képzelhető el a térben és az időben, sőt egyáltalán nem ismerhető meg kategoriális sémák segítségével. A *realitás és a puszta jelenségek közötti kontraszt* itt feloldódik (ugyanúgy, ahogy korábban a *puszta álom és a realitás közötti kontraszt* is feloldódott abban a karteziánus feltételezésben, hogy lehet, hogy *minden csak puszta álom*).

A *kanti transzcendentális filozófia értelemkritikai destrukciója és rekonstrukciója* Strawsonnál és követőinél — ahogy már említettem — teljes „*detranszcendentalizáláshoz*” vezetett, úgyhogy ma az *első filozófia újramegalapozása a nyelvanalízis és az értelemkritika jegyében* lehetetlennek tűnik. Ez véleményem szerint azzal függ össze, hogy Strawson megpróbálkozott (ha nem is a kanti „*transzcendentális*

²⁰ Lásd Ch. S. Peirce: *Collected Papers*, i. k. V. köt., 257., 310., 311. §. Lásd továbbá K.-O. Apel: *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, i. k. 12. jegyzet, 51. skk.o.; Lásd, uő.: *Von Kant zu Peirce: die semiotische Transformation der transzendentalen Logik* In uő.: *Transformation der Philosophie*, II. köt., Frankfurt am Main 1973. 157–177. o.

²¹ P. Strawson: *The Bounds of Sense*, i.k. (5. jegyzet), 38 skk. o., és IV. rész.

idealizmus", de) a természet-megismerés „kategoriális sémájában” rejlő *apriorizmus* restituálásával. Ez azonban Quine illetve Davidson elmélete alapján — mely szerint a megismerés „kategoriális sémáit” egyáltalán nem tudjuk megkülönböztetni egyértelműen azok empirikus-anyagi tartalmától — lehetetlenség.²² A *holisztikus detranszcendentálizálás*nak ezt az eredményét véleményem szerint abból a szempontból is el lehet fogadni, hogy a megismerés Kant által posztulált *kategoriális sémáit* esetleg az *evolúció eredményének* tekintjük, azaz a megismerés olyan feltételeinek, amelyek csak a közvetlen emberi tapasztalatra és mérési környezetre érvényesek a priori módon, tehát bizonyos értelemben a *mezokozmoszra* mint a „profizika” tárgyaira vonatkoznak, de nem vonatkoztathatók a *makrokozmosz* és a *mikrokozmosz* megismerésére.

Ezzel a detranszcendentálizálással azonban még semmiképpen sincs kimerítve az a potenciál, amely a transzcendentális filozófia *transzcendentál-szemiotikai* megújításában rejlik. Ez azonnal megmutatkozik, mihelyt feladjuk a világmegismerés kategoriális sémájában rejlő *apriorizmus* restitúcióját, s ehelyett a jelek (minden megismeréshez hozzátartozó) értelmének és interpretációjának *transzcendentálpragmatikai* előfeltételeit vizsgáljuk. Most ugyanis a megismerés előfeltételeinek *holisztikus relativizálása* is határokba ütközik; de erre itt csak utalhatok. A *holisztikus relativizmus* (vagy a *kontextualizmus*) tézise mint univerzális érvényesség-igénnyel rendelkező filozófiai tézis (ha meg akarja tartani a maga értelmét) nyilvánvalóan nem alkalmazható önmagára. Neki önmagát a priori érvénnyel kell felruháznia, tehát önmagát „transzcendentális igazságként” kell felfognia.

Itt ütközünk bele először a harmadik paradigma keretei között a *transzcendentál-pragmatikai értelem-kritika* — véleményem szerint — központi jelentőségű princípiumába. Ez a következő: az érvelésnek vannak olyan előfeltételei, amelyek kétségbevonása *performatív önellentmondást* von maga után, tehát egy reflexíve belátható ellentmondást a propozicionális tartalom és az érvelési aktus érvényesség-

²² Lásd D. Davidson: On the very idea of a conceptual scheme, in *Proceedings and adresses of the American Association* 47 (1973/74), 520. o. Ehhez lásd R. Rorty: Trancendentál arguments, Self-reference and Pragmatism, *TAS*, 77–103.o. Ennek kritikájához lásd M. Niquet: *Transzendente Argumente*, i. k., 6. jegyzet, 504 skk. o.

igénye között. Az érvelés ilyen előfeltételeinek *transzcendentális státussal* kell rendelkezniük ahhoz, hogy az érvelés nyelvjátékának egyáltalán értelme lehessen. Ennyiben pl. nem mondhatjuk Rortyval: „Nekem nincsenek érvényesség-igényeim.” (Ezzel csak azt a látszatot keltjük, hogy tisztességtelen módon immunizálni próbáljuk magunkat a kritikával szemben, vagy hogy már nem akarunk tovább komolyan vitatkozni.) Éppígy nem lehet egy *filozófiai diskurzusban* értelmesen ezt állítani: a szabadság érdekében az érvelésünkben nem *konszenzusra*, hanem *disszenzusra* kell törekednünk (Lyotard).²³

A mindenképpen elkerülendő *performatív önellentmondás* princípiumának eddig fel-nem-ismert jelentőségét abban látom, hogy lehetővé teszi számunkra az érvelésben (és ez azt jelenti, a gondolkodásban és az érvényesség-igényben) vitathatatlanul benne rejlő transzcendentális előfeltételek *feltárását*. Ez a princípium egészen más, mint az a funkció, amelyet a *propozicionális ellentmondás* tölt be a formális logikában. Ez az utóbbi ugyanis — így az „A és nem-A” propozicionális kijelentés tilalma — már feltételezi a propozicionális kijelentés *értelem-tartalmának definícióját*. Itt tehát a princípium argumentatív alkalmazásában elkövethetünk egy *petitio principii*-t, amennyiben a propozíció értelem-tartalmát úgy definiáljuk, hogy ennek következtében ellentmondás lép fel. Ez egész másképp van a *performatív önellentmondás önreflexív feltárása* esetén, amelyre a szkeptikus vagy a relativista a diskurzusban rákényszerülünk. Itt az „ész önmagával való összhangjának” (Kant) feltételeit kell feltárnunk, mégpedig a *reflektált érvelés felülvizsgálata* útján. Descartes maga is gyakorlatilag ezen az úton, és nem valamely szillogizmusra visszanyúlva fedezte fel a „cogito ergo sum” vitathatatlanságát.²⁴

²³ Lásd F. Lyotard: *La condition post-moderne*, Paris, Minuit 1979.

²⁴ Lásd J. Hintikka: *Cogito, Ergo sum: Inference or Performance?*, in W. Doney (szerk.): *Descartes. A Collection of Critical Essays*, Notre Dame, Univ. of Notre Dame Press, 1967, 108–139. o. Lásd Ehhez K.-O. Apel: *Das kartesianische Paradigma der ersten Philosophie: Eine kritische Würdigung aus der Perspektive eines anderen (des nächsten?) Paradigmas*, in W. F. Niebel (szerk.): *400 Jahre Descartes. Anfang und Ende eines Paradigmas der Philosophie*, Frankfurt am Main (megjelenés alatt).

A *transzcendentális-reflexív értelemkritika* itt explikált princípiuma az, amely határt szab a „detranszcendentalizálásnak”, és most már közvetlenül is alkalmazható a *historizmus-relativizmus* ma uralkodó álláspontjára, amely véleményem szerint a „hermeneutikai fordulat” vívmányainak mellékeredményei közé tartozik. De nézzük először ezeket a *vívmányokat*.

Heidegger és Gadamer valóban rámutattak, hogy nem tudjuk megérteni az értelmet anélkül, hogy ne feltételeznénk a *világ előzetes megértését* és ezzel együtt egy bizonyos nyelvi- és közösségi tradícióhoz való hozzátartozást. A jelenkori angolszász gondolkodásban ezek a belátások széles visszhangra találtak; így pl. az úgynevezett „poszttempirikus” tudományelméletben, amely Thomas Kuhn *A tudományos forradalmak szerkezete* című műve nyomán bontakozott ki, és az úgynevezett „kommunitarizmus” politikai filozófiájában. (MacIntyre, Ch. Taylor, Sandel, M. Walzer és mások írásaiban.)²⁵ Úgy tűnik, hogy ennek elkerülhetetlen következménye a *historizmus-relativizmus*, azaz minden *univerzális érvényű igazságra* vonatkozó igény feladása, s ezzel együtt a morális normák *univerzális érvényű helyessége* is értelmét veszti.

Ez a következmény az első filozófia általunk bevezetett harmadik paradigmájában is természetszerűleg lép fel, méghozzá a tudat illetve az ész *transzcendentálfilozófiájának nyelv- és kommunikációelméletté* való átalakítása során. Mivel a nyelvileg feltételezett világmegértésnek mindig egy *meghatározott nyelvre* kell épülnie, és a másokkal való kommunikatív egyetértés egybefolyik a nyelvi világmegértéssel, ezért mindig fel kell tételeznünk egy *történelmileg partikuláris közösséget* és ennek kulturális tradícióját. Úgy tűnik ezért, hogy a *kommunikatív ész* *transzcendentál-filozófiájának* mint olyannak a *kommunikatív észre vonatkoztatott konkretizálása* szükségképpen egybefonódik a filozófiai *univerzalizmus* feláldozásával.

De mégis vegyük most is szemügyre (mint a *holizmus-kontextualizmus* esetében) azokat a filozófiai *pozíciós tételeket*, amelyekben az *univerzalizmus* ellen irányuló ítéletek kifejezésre jutnak. Tekintsük pl. a következő megállapítást: „Az elméleti és a gyakorlati észnek nincsenek univerzálisan érvényes belátásai; minden (úgynevezett) *igazság* és

²⁵ Lásd fent a 9–11. jegyzet.

minden *morális norma* történelmi és kulturális értelemben relatív.” Lehet-e egy ilyen mondatot önmagára alkalmazni úgy, hogy megtartsa a maga értelmét és igazság-igényét? Nyilvánvalóan nem. Szükségképpen belebonyolódunk egy performatív önellentmondásba.

De mit jelent az, hogy vannak olyan filozófiai tételek, amelyek érvényesség-igényét nem lehet kontextualizálni, vagy történelmileg relativizálni? Hogyan lehetséges ez, ha figyelembe vesszük azt, hogy minden megnyilvánulásunk beleágyazódik egy *életvilágbeli szituációba*, és annak kultúraspecifikus háttérébe? Vagy talán úgy van (ahogy ma sokan állítják is), hogy a világmegértésünk *kontextus-*, *nyelv- és történeti feltételezettségére* vonatkozó univerzális filozófiai reflexiók belátások nem rendelkeznek tartalmi szignifikanciával? S ezek egyáltalán nem közvetítenek olyan belátásokat, amelyek túlmutatnának a mindenkori álláspont-relatív világmegértésen?²⁶

Az univerzális filozófiai reflexiók belátások eme tendenciális bagatellizálása — véleményem szerint — sem történetileg, sem szisztematikusan nem tartható. Történetileg megállapítható, hogy az emberi szellem- és kultúrtörténet új korszaka kezdődött, amikor a görögök (és közülük elsőként Hérodotosz) a különböző népek szokásait összehasonlította és a reflexív filozófiai tudat szintjére emelte a vallási és a morális meggyőződések relativitását. Szézáltal vált csak lehetségessé a szofisták híres kérdése: a jog normái „konvencionális önkénnyel vannak-e felállítva”, vagy pedig „természetüknél fogva” (azaz egy mindenki számára érvényes *észben*) megalapozhatóak? Ez a kérdés a természetjog és az emberi jogok tradíciójának köszönhetően mind a mai napig virulens maradt.

A filozófia univerzális reflexiók belátásainak legújabb bagatellizálása a hermeneutikai fordulatra, vagy szisztematikusan, a megértő világban-benne-lét „előzetes struktúrájának” heideggeri—gadameri elemzésére vezethető vissza. Eszerint minden igazság-igény a minden-

²⁶ A filozófia formális-univerzális reflexiók belátásainak eme bagatellizálásához lásd pl. H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr 1965, 327. és 424.o. Ennek kritikájához Lásd K.-O. Apel: *Regulative Ideen oder Wahrheitsgeschehen. Zu Gadamers Versuch, die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit gültigen Verstehens zu beantworten*, *Ars Interpretandi* 1996/1. 207–224. o.

kori létmegértés „fakticitásától” függ. A megértő világban-benne-lét „előzetes struktúrájának” ez az értelmezése véleményem szerint nem hamis, de nem is tekinthető teljesnek. Egyáltalán nem tematizálja ugyanis a megértő világban-benne-lét *filozófiai elemzésének* előzetes struktúráját, melynek kontrafaktikus (azaz univerzális érvényességre irányuló) igazság-igénnyel kell fellépnie.²⁷

Igy jutunk el oda, hogy Heideggernél az igazság (a saját filozófiai kijelentéseinek igazsága) a létmegértés „világlátásától” és végső soron a „léttörténet” alakulásától függ. Gadamernél pedig ez oda vezetett, hogy minden hermeneutikai megértésnek (mivel függ egy mindenkori „előzetes struktúráról”) a mindenkori „másként megértésben” kell kimerülnie. Nem lehetséges a múltat reflexív módon meghaladó „jobb megértés”, mivel az igazságnak nincsenek idő felett álló, kontrafaktikus mércéi. A jelenkori filozófia *hermeneutikai* fordulataiban tehát bizonyos értelemben az idő diadalmaskodik a *logosz* felett. (Miközben mégis az utóbbinak kell *kimondania* ezt a győzelmet.)

Derridánál ez a paradoxon még tovább radikalizálódott; mivel ő nyilvánvalóan univerzális értelem- és igazság-igénnyel állítja azt, hogy a nyelvi jelek jelentésének *eltolódása* és *disszeminációs* folyamata, vagyis a „*differance*” mint a differencia-képzés folyamata elvileg lehetetlenné teszi, hogy egy az emberek számára közös *értelem* (mint minden univerzálisan érvényes igazság feltétele) „jelenvalóvá” váljék.²⁸ Még a „lét értelmére” vonatkozó heideggeri kérdés is a (Heidegger által egyébként joggal megkérdőjelezett) „logocentrizmus” foglya marad.

Tekintettel erre a szituációra (amely egy pedáns filozófus, és természetesen csak az ő számára, elviselhetetlen), az első előadásom végén legalább utalni szeretnék arra, hogy hogyan lehet a jelenkori filozófia *nyelvtanalitikai*, *-pragmatikai* és *-hermeneutikai* fordulatainak vívmányait a *transzcendentális szemantika* illetve *nyelvpragmatika* első filozófiájának általam posztulált új paradigmájának fényében végiggon-

²⁷ Lásd K.-O. Apel: Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie, in uő.: *Auseinandersetzungen. Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1998.

²⁸ Lásd J. Derrida: *Grammatologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1974, továbbá uő.: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1972.

dolni. Heurisztikus vezérfonalam az az előfeltevés, hogy az *elkerülendő performatív önellentmondás princípiuma* az „ész önmagával való összhangjának” (amit Kant követelt, és ami a filozófiai érvelés *értelmességének* megkérdőjelezhetetlen *feltétele*) nyelvpragmatikai megfelelője — és mint ilyent feltétlenül akceptálnunk kell. Ez természetesen azt jelenti, hogy le kell mondanunk a filozófia korlátlan literalizálásáról és vele együtt az „anything goes” jelszaváról, amennyiben az csak esztétikai-zsurnalisztikai igényekkel rendelkezik.

Még egyszer visszatérek a kiindulópontunkhoz, a *triadikus* jelviszony (*szemiózis*) kezdetben exponált grafikus sémájához. (Lásd 1. ábra.) De most kiegészítem ezt a sémát, mégpedig úgy, hogy összhangban álljon a *transzcendentális filozófia* ama *transzformációjával*, amelyet az első filozófia harmadik paradigmája hoz létre. Ez a következőképpen néz ki:

A szaggatott vonalak itt arra utalnak, hogy melyek azok a kiegészítések, illetve konkretizálások, amelyeket a *transzcendentális szemiotikának* (mint a jelenkori nyelvanalitikai, nyelvpragmatikai és nyelv-hermeneutikai fordulaton átment transzcendentális filozófiának) a módszertaniszolipszisztikus szubjektum-filozófia értelmében vett transzcendentális ismeretelmélet kidolgozásához még figyelembe kell vennie. Most az *interszubjektív érvényességgel rendelkező érvelés és világ-interpretáció* lehetőségére gondolok. A kiegészítések természetesen mindenekelőtt a megismerés *nyelvi közvetítettségére* és a szubjektum ennek megfelelő helyi értékének kitágítására vonatkoznak, melyek egy előfeltételezett kommunikációs közösség irányába mutatnak.

Ugyanakkor feltűnik, hogy az így kiegészített sémából hiányoznak a világ-interpretáció olyan feltételei, amelyek kifejeznék a *partikuláris* nyelvrendszerre és a partikuláris közösségi tradícióra vonatkozó relativitásokat. De lehet-e ezt igazolni egy *transzcendentál-szemiotikai*

II. ábra

I		II		III	
---O---	-----	---O---	-----	---O---	
Reális objek- tum (de- notá- tum)		Jel		Interpre- táció re- ális szubjek- tuma	
	Nyelv				
		O	Nyelv	O	
		Jel		Jel	Korlát- lan kom- muniká- ciós kö- zösség
				O	
				O	
				Interpre- táció reális ko- szubjek- tuma	

sémában anélkül, hogy a világ-megértés partikuláris differenciálásának tényét és relevanciáját tagadnunk kellene? Én azt hiszem, igen

A partikuláris különbségek elhanyagolásának fő oka a következő. Az első filozófia értelmében vett transzcendentális filozófiai sémája nem valamiféle perspektivikus-központosított világmegértésből született (amely Heidegger és Gadamer szerint a megértő világban-benne-lét

„előzetes struktúrájára” épül), hanem egy olyan filozófia „előzetes struktúrájának” perspektíva-nélküli szemléletéből, amely egyedül képes arra, hogy feltárja a nyelvileg közvetített partikularisztikus különbségeket és ezeket egy argumentatív diskurzusban megvitassa. A *filozófia eme felfogásának* — ahogy már említettem — a performatorikus önellentmondás fenyegetése alatt komolyan kell vennie a saját *univerzális igazság-igényeit*. És ezen túlmenően azt is érthetővé kell tudni tennie, hogy hogy jöhetett létre a történelemben, az emberiség kulturális forradalmi során egy ilyen univerzális érvényesség-igény. De erre csak akkor lesz képes, ha figyelembe veszi a következőket.

Eltekintve a különböző nyelvi „világnézetek” (W. von Humboldt) történeti differenciálódásától és az ebből következő *fordítási határozatlanságoktól* (Quine), mégis minden emberi nyelv elvileg *szemantikailag nyitott*, abban az értelemben, hogy a nyelvek és a nyelvi közösségek között lehetséges egy korlátlan és progresszív megértés. Ebből következően már az életvilág pretudományos kommunikációjában rejlő igazság-igények minden egyes nép esetében elvileg egy korlátlan kommunikációs közösség *univerzális érvényesség-igényeire* utalnak. És ez az a körülmény, amelyre a tudomány mind a mai napig tartó globális sikere épül. A *filozófia* még ma is osztozik az *egyes tudományokkal* (a *transzcendentális különbség* ellenére) abban, hogy az argumentatív diskurzusokban univerzális érvényesség-igényeket állít fel. A *retorikával* foglalkozók már mindig is tudták, hogy egy konkrét publikum előtt folyó diskurzusban nem lehet egyszerűen olyan premisszákból kiindulni, amelyeket az ember maga *igaznak* (vagyis *univerzálisan érvényesnek*) tart. Ahhoz, hogy *meg tudjunk győzni* bárkit is, olyan premisszákból kell *kiindulnunk*, amelyeket a címzett maga is elfogad.²⁹ De mégis, ha ebből egy a *szofisztika* tradíciójában álló filozófus azt a következtetést vonná le, hogy az igazság-igény egy konkrét publikum meggyőzésére redukálható,³⁰ akkor ez a *nyelvi fordulat utáni pragmatizmus* a filozófia és a haladásra képes tudomány végét jelentené.

²⁹ Lásd Ch. Perelman: *Das Reich der Rhetorik. Rhetorik und Argumentation*, München, Beck Verlag 1980, 30 skk. o.

³⁰ R. Rorty nagyon közel kerül ehhez a redukcióhoz, ha — következetlen módon — nem is tudja végigvinni. Lásd ehhez J. Habermas: *Rortys pragmatische Wende*, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1996/5, 715–742. o.

Ennyit szerettem volna elmondani ma az *elméleti* filozófia újra-megalapozásáról egy *transzcendentális szemiotika* vagy *nyelvpragmatika* perspektívájából. A holnapi, második előadásomban azt remélem megmutatni, hogy az első filozófia harmadik paradigmájának történeti-relativisztikus eltorzításának meghaladása a *gyakorlati* filozófia esetében, vagyis az igazságosság és a felelősség globálisan érvényes etikájának megalapozása még sürgetőbben követelhető, mint az *elméleti* filozófia esetében.

A gyakorlati filozófia mint diskurzus-etika és felelősség-etika

I. Az elméleti filozófia végső-reflexív megalapozásától a gyakorlati filozófia végső megalapozásáig — az első filozófia harmadik paradigmájának keretei között

A tegnapi, első előadásomban az „Első filozófia — ma?” témakörében arra próbáltam rámutatni, hogy korunkban a nyelvpragmatikai, nyelvanalitikai és nyelvhermeneutikai fordulat után az *első filozófia új, harmadik paradigmája* hivatott arra, hogy az elméleti filozófia bázis-diszciplínájává váljék. Az antikvitás és a középkor ontológiai metafizikája és az újkor transzcendentális szubjektum- illetve tudat-filozófiája után ez a feladat ma — véleményem szerint —, a transzcendentális szemiotikára hárul. Ez a filozófia (mint a jelekkel közvetített három helyi értékű transzcendentális filozófia), melynek ideális szubjektuma nem egy önálló én-tudat, hanem minden jelinterpretáló korlátlan kommunikációs közössége, képes arra, hogy adekvát formában válasz adjon arra, hogy melyek az interszubjektív érvényességgel rendelkező megismerés lehetőségeinek feltételei. S ebben az összefüggésben még egy *végső megalapozásból* is kiindulhat. Ez a végső megalapozás a barokk kor klasszikus racionalizmusától eltérően nem abban áll, hogy olyan axiómákra mennénk vissza, amelyből az első filozófia minden *teorémáját* levezethetnénk. Az, hogy a végső megalapozás ilyen kísérlete a *végtelen regresszus*, a *petitio principii* és a dogmatizálás „trilemmájához”, mint evidens premisszákhöz vezet, az eleve világos.³¹ A *végső megalapozás* sokkal inkább abban áll, hogy arra reflektálunk, hogy a filozófiában nem lehet visszamenni az *érvelés* mögé, és hogy egy *transzcendentális diskurzusban* a szkeptikus beállítottság alapján meg lehet mutatni, hogy az érveléshez

³¹ Lásd H. Albert: *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, Mohr 1968, I. fej., ehhez K.-O. Apel: *Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendenten Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des „kritischen Rationalismus“* in K.-O. Apel: *Auseinandersetzungen*, i. k.

olyan „előfeltételek” tartoznak, amelyeket nem lehet *performatív önellentmondás* nélkül vitatni, és éppen ezért nem lehet *petitio principii* nélkül formállogikailag megalapozni.³² Szabadon csatlakozva Wittgenstein utolsó írásához (az „Über Gewißheit”-hoz) azt is mondhatnánk, hogy a *filozófiai nyelvjátékok* — amennyiben nyelvjátékokról egyáltalán beszélhetünk, és amennyiben elfogadjuk a kritikai racionalizmus Hans Albert által képviselt ama felfogását, mely szerint minden filozófiai kijelentés *fallibilisztikus*, tehát virtuálisan vitatható, s éppen ezek a fallibilisták számára megkérdőjelezhetetlen nyelvjátékok — már maguk is feltételeznek *paradigmatikus bizonyosságokat*, azaz olyan bizonyosságokat, amelyek feltételezése nélkül a fallibilisztikus kijelentésekről szóló beszédnek nem lenne értelme.

Melyek tehát (a *performatív önellentmondás* fenyegetését tekintve) az érvelés vitathatatlan előfeltevései, vagy másként: melyek a *filozófiai nyelvjáték paradigmatis bizonyosságai*, amelyeket a korlátlan fallibilizmus képviselőjének is igénybe kell vennie?

Első előadásomban, amelyben az *elméleti filozófia* megalapozásával foglalkoztam, részben explicit, részben implicit módon a következő előfeltevéseket tekintettem *transzcendentálisan szükségyszerűnek*.

Nem törekszem a teljességre, de szeretnék rámutatni arra a körülményre, hogy Kanttól és Strawsontól eltérően én nem tüntettem ki *transzcendentális szemantikai* (azaz propozicionálisan „kategoriális sémákra” vonatkoztatott) előfeltevéseket, hanem csak *transzcendentális pragmatikai* előfeltevéseket, azaz az *érvelési aktusok* előfeltevéseit. Csak ezek vannak alávétve a *performatív önellentmondás* felülvizsgálatának, amelynek (Kanttal szólva) arra kell rámutatnia, ami a kommunikatív észben az önmagával való összhang értelmében „*transzcendentális*”. Az érvelés előfeltevéseihez, ebben az értelemben legalábbis, a következők tartoznak. Amit már Descartes is állított, hogy tudniillik a *kétkedés*, mint a mindenkori *gondolkodásom* már feltételezi a *létemet*, az az első filozófia harmadik paradigmájában az *érvelés* további előfeltevéseire is érvényes. Nemcsak a *saját létemet* kell előfeltételeznem, hanem egy *reális*

³² Lásd K.-O. Apel, i. m., úgymint uő.: Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung, in Forum für Philosophie Bad Homburg (szerk.): *Philosophie und Begründung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1997.

kommunikációs közösség és egy nyelv meglétét is, vagyis egy reális világ létét, amiről a kommunikáció szólhat. Descartes „problematikus idealizmusa” ugyanis önmagát szünteti meg, ahogy azt pl. az álom-érv kapcsán ki lehet mutatni. Az a kijelentés, hogy „ez csak az én álomom” elveszti értelmét, ha *minden* csak az én álomom; mert a hozzá tartozó nyelvjáték „paradigmatikus bizonyossággként” feltételezi a tudatomtól független realitást.

Ahhoz, hogy közelebből megértsük, hogy mit *jelent* a szkeptikus gondolkodó kételkedése, vagy a kritikai racionalista *fallibilitás*-ellenvetése, mindenekelőtt *bizonyossággként* kell elfogadnunk, hogy az érveléshez elengedhetetlenül hozzátartoznak bizonyos *diskurzusra-vonatkoztatott érvényesség-igények*. Ezek közül kiemelkedik a beszédben rejlő interszjektív módon közölhető *értelem* igénye. Ez az igény — véleményem szerint — nem csak a kijelentések *szintaktikai-szemantikai megformáltságára* vonatkozik, amelyből természetesen már következik egy bizonyos *érthetőség*; az *értelem*-igény sokkal inkább azt implikálja, hogy a nyelvjátékban szereplő mondatok további érvényesség-igények előfeltevéseiként *értelmesek* és nem *értelmetlenek*. Így pl. az a descartes-i tétel (mely az első filozófia második paradigmájára jellemző), mely szerint „az úgynevezett »külvilág« talán csak álom”, *szintaktikailag-szemantikailag* jól megformált, és ezért *érthető* is; mégis egy lehetséges igazság-igény hordozójaként a mondat *értelmetlen* — ahogy arra az imént rámutattam. Ez érvényes egyébként pl. arra a szintén Descartes-tól származó mondatra is, hogy „talán egy csaló szellem (genius malignus) vezet félre engem”; ebben az esetben *ez* az érv is csalásra épül.³³

Ezzel a kritikával a beszéd *értelem-igényének* lehetséges kudarcával szembeszegülve már be is vezettük ezt, ami a diskurzusok számára

³³ Ebben az esetben természetesen Descartes is megcáfolja a fontolóra vett kételyt. Nem annyiban természetesen, amennyiben az álom-érvhez hasonlóan egy tudattól független „külvilág” léte utal, hanem csak annyiban, amennyiben a színlelt létre vonatkozó tudás létét nem tudja megszüntetni. Itt megmutatkozik az első filozófia második paradigmájának szubjektum-bizonyossága és a harmadik paradigmának a transzcendentális nyelvjátékokra vonatkoztatott előfeltevés-bizonyossága közötti különbség. Lásd K.-O. Apel: *Das kartesianische Paradigma der ersten Philosophie ...*, lásd 24. jegyzet.

nélkülözhetetlen. Az *igazság-igény* az *értelem-igénnyel* Wittgenstein és Davidson szerint nagyjából a következőképpen fonódik össze. Nem kell ugyan minden értelmes kijelentésnek *eo ipso* igaznak lennie; de ha egy gondolatkísérletben (a radikális szkeptikus gondolkodó módjára) a beszéd minden lehetséges *igazság-igényét* meg akarjuk szüntetni, akkor ezzel együtt az *értelem-igényét* is meg kellene szüntetnünk, sőt még az általában vett nyelvi kommunikáció funkcióját is.³⁴

Ezzel függ össze — véleményem szerint —, hogy az emberek emfatikus értelemben vett „*kölcsönös megértését*” az *értvényesség-igényekre* (és az *igazság-igényekre*) vonatkozó *konszenzus kialakításaként* kell felfognunk. A megítélésre, illetve az *értvényesség-igények* értékelésére vonatkozó „hermeneutikai absztrakciónak” — véleményem szerint — csak alárendelt, vagy provizórikus funkciója lehet. Mint pl. az elsietett ítéletek megakadályozásakor és az összes *értvényesség-igény* lehetséges megítélésének előkészítésekor. A nyelvi kijelentések értelmének teljes *megértése* mindenesetre addig nem lehetséges, amíg nem vagyunk képesek az *értvényesség-igények* megítélésére. S ebből az következik, hogy az argumentatív diskurzusnak a *kölcsönös megértésre* vonatkozó emfatikus *igényéhez* (melyben az *értelem-igény* és az *igazság-igény* keveredik egymással) kapcsolódnia kell egy univerzális, azaz egy korlátlan kommunikációs közösségre irányuló *konszenzus-igénynek*, teljesen függetlenül attól, hogy empirikusan-pragmatikusan hogyan értékeljük a *disszenzus* kockázatát, illetve mit gondolunk arról, hogy hogyan viselkednénk egy *disszenzus* esetén. Még különböző inkomenzurábilis paradigmákkal rendelkező nyelvjátékok esetében is egy erre reflektáló diskurzus (a tudományos viták szintjén) képes lehet arra, hogy kialakítson egy lehetséges konszenzust a makacs és továbbra is fennálló *disszenzus* okairól. Ily módon azonban nem merülhet fel az a lehetőség, hogy egy komoly érvelést összekössünk a *disszenzus-alkotás céljával*.³⁵ Ez az utóbbi javaslat performatív módon megszüntetné önmagát.

³⁴ Ebben az értelemben fogalmaz D. Davidson a *The Method of Truth in Metaphysics (Midwest Studies in Philosophy II, 1977. 244. o.)* című művében: „In sharing a language, in whatever sense this is required for communication, we share a picture of the world that must, in its large features, be true.”

³⁵ Lásd fent 23. jegyzet.

Ennyit az értelmes érvelés (az *elméleti* filozófia megalapozása szempontjából releváns) vitathatatlanul szükséges előfeltevéseiről. De még mindig nem vettük sorra teljesen azokat az *érvényesség-igényeket*, amelyeket egy komoly érvelésben feltételezünk. Ahhoz, hogy lehetségesek legyenek komoly *igazság-igények*, fel kell tételeznünk az *őszinteségre* és a *tisztességre* vonatkozó igényt; továbbá minden érvelési aktusnak, amely valamely diskurzusban *érvényesség-igénnyel* (tehát a helyeslésre vagy a kritikára vonatkozó igénnyel) fordul a diskurzus-partnerekhez, egy *morálisan releváns helyesség-igényhez* is kötődnie kell. Mivel a *méltánytalan kívánság a partnerek felé performatív módon* nem egyeztethető össze pl. azzal, hogy a *diskurzus-partnereket* nem *egyenrangúakként* kezeljük, vagy hogy a *hozzászólásainkat előnyök felkínálásával* vagy *fenyegetésekkel* kötjük össze. Ezenkívül minden komolyan méltányolható kívánsággal már feltételezzük, hogy az ember maga és a lehetséges diskurzus-partnerek elvileg *egyformán felelősek* a diskurzusképes problémák azonosításáért és megoldásáért.

Az utoljára említett, speciálisan kommunikációra utaló érvényesség-igényekkel véleményem szerint megteremtődik az átmenet lehetősége a *gyakorlati filozófia* (mindenekelőtt: a diskurzus-etika) *transzcendentál-pragmatikai végső megalapozása felé*. S ez lehetséges is (ezt már itt is láthatjuk), mert az első filozófia harmadik paradigmájában a *primordiális ész* nem a „transzcendentális szolipszizmus” (Husserl) értelmében szerepel, hanem már eleve rá van szorulva a *kommunikatív kölcsönös megértés kialakulására*. Ezzel pedig máris eljutottam a mai előadásom témájához.

II. A gyakorlati filozófia transzcendentál-pragmatikai végső megalapozása

Mindjárt szeretnék elkerülni egy félreértést. Az a tézis, hogy az érvelés *őszinteségi* és *helyességi* feltételeire való hivatkozás már előkészíti a *gyakorlati filozófia* végső megalapozását, nem jelenti azt, hogy a viselkedés morális alapnormáit csak a *gyakorlati* diskurzusok (tehát pl. a *morális normákról* szóló diskurzusok) esetében kellene feltételeznünk. Ebben az esetben ugyanis ignorálhatnánk is őket, ha nem *gyakorlati diskurzust*, hanem csak *értékelésmentes elméleti diskurzust* akarnánk folytatni. Az elkerülendő *performatív önellentmondás transzcendentál-*

pragmatikai kritériuma mégis azt mutatja, hogy minden argumentatív diskurzus, mint az egymást kölcsönösen elismerő diskurzus-partnerek diskurzusa, már szükségképpen feltételezi a morális alapnormákat. Ezek az alapnormák már maguk is procedurális normák, amelyekre a morális materiális normáinak megalapozása épül. Ha filozofálunk, már mindig is benne vagyunk egy általában vett argumentatív diskurzusban, még akkor is, ha empirikus magányunkban interszubjektív érvényesség-igénnyel gondolkodunk. Ezt a megalapozás szempontjából nem hagyhatjuk figyelmen kívül azzal az érveléssel, hogy valaki itt és most nem hajlandó részt venni valamely diskurzusban, vagy pedig az aktuális szituációban megtagadja a diskurzus-etika értelmében vett cselekvést. Az első esetben általában az érvelésről mondunk le (tehát az érvényesség-igénnyel rendelkező gondolkodásról), s ennyiben ezt az esetet az etika filozófiai megalapozásának szintjén nem kell figyelembe vennünk, mert itt már mindig is a diskurzusok talaján állunk. Az utóbbi esetben viszont nem a végső megalapozásról, hanem a végső döntésről van szó, a jó- vagy a rosszakarat értelmében. Ezt a döntést természetesen a kellés végső reflexív megalapozásával nem lehet levenni a szabad akarat válláról, de mint felelősséggel rendelkező, már feltételezi a kellésbe való betekintés lehetőségét. (Sajnos itt nem térhetek ki az idevonatkozó és széleskörűen elterjedt konfúziókra, amelyek szerintem a kognitivisták és a decizionisták etikák megalapozásainak alapjául szolgálnak.)³⁶

A diskurzus-etika transzcendentál-pragmatikai megalapozásának lényege abban áll, hogy a reflexív betekintés az ész megkérdőjelezhetetlen diskurzus-apriorijába először teszi lehetővé, hogy a morális normákat ne empirikus tényekből, naturalisztikus tévkövetkeztetéssel vezessük le, hanem Kant intenciói szerint az ész „önmagával való összhangjának” követelményéből. A performatív önellentmondás fenyegetése nélkül nem tagadhatjuk, hogy az érvelés során már elismertük a diskurzus-morál bizonyos alapnormáit. Mi az, ami most először ezt a belátást lehetővé teszi?

Az első filozófia általam bevezetett három paradigmájának értelmében az etika megalapozásában is a három szituációt különböztethetjük meg.

³⁶ Lásd ehhez: K.-O. Apel: *Auseinandersetzungen*, Bevezetés 3. és 4. esszé.

Az ontológiai metafizika periódusában az etikát csak a *kellésnek* a létből való levezetésével lehetett megalapozni. Pontosabban, a *lét teleologikus meghatározásából* való levezetéssel. Ezt még ma is sokszor a megalapozás egyetlen útjának tekintik, mint pl. A. MacIntyre vagy Hans Jonas.³⁷ És valóban nem lehet „naturalista tévkövetkeztetésként” logikailag megcáfolni. Mert itt nem feltételezzük — mint az újkorban Hume, Kant vagy G. E. Moore — a *létet* mint *értékneutrális* tény, hanem sokkal inkább az egyenletet, „ens et bonum conventuntur”. De éppen ez az ontológiai végső feltevés mutatja, hogy itt (ahogy az nem is lehet másként az *első filozófia első paradigmájában*) egy *dogmatikai-metafizikai* végső megalapozással van dolgunk. E metafizikai megalapozás döntő premisszája, hogy a *lét jó*, vagy mert istent téloszként tartalmazza (Arisztotelész), vagy mert isten teremtette (Aquinoi Szent Tamás), ezt a premisszát ezért minden további megalapozás nélkül *dogmatikusan* el kell fogadnunk, habár történetileg tekintve közel sem egyértelmű. Az antikvitás és a középkor radikális gnosztikusai, pl. a katarok azon a véleményen voltak, hogy a világ léte rossz illetve gonosz, mert nem isten, hanem az ördög teremtette.³⁸

Most pedig térjünk rá az első filozófia második paradigmájára; az újkori *tudat- vagy szubjektum-filozófia* igen sokat vesződött az *etika* (általa követelt) *észbeli megalapozásával*. E paradigmatisz néhezség oka először is abban áll (s ezt MacIntyre helyesen látta), hogy a *lét*, sőt szigorúan véve a cselekvés, elvesztette mértékadó *teleológiai* meghatározottságát. Az újkori tudomány objektív világa *értéksemleges tényekből* és *kauzális törvényekből* épül fel. A nehézségeknek azonban szerintem van egy még sokkal fontosabb oka: Descartes-tól egészen Husserlig a (transzcendentális) gondolkodó szubjektum általában a *módszertani szolipszizmus* értelmében szerepelt. Az etika észbeli megalapozása azért nem volt lehetséges, mert az újkori *észfilozófia transzcendentális bázisa* a *gondolkodó szubjektumot* csak a *szubjektum-objektum viszonyára* vonatkoztatta, de nem vonatkoztatta a plurális ész-szubjektumok *interakciójának* és *kommun-*

³⁷ Lásd Hans Jonas: *Prinzip der Verantwortung*, Frankfurt am Main, Insel Verlag 1979.

³⁸ Lásd ehhez M. Brumlik: *Die Gnostiker*, Frankfurt am Main, Eichborn Verlag 1992.

nikációjának koszubjektum viszonyára. Ezt majd csak a harmadik paradigma fogja figyelembe venni. S ennyiben az újkori transzcendentális filozófiában (szigorú értelemben) az etika transzcendentális észmegalapozásának még az indítéka is hiányzott, ellentétben a természettudományok lehetőségének és érvényességének észmegalapozásával. De ha ezek a megfontolások helytállóak, akkor felmerül a kérdés, hogy hogyan volt képes Kant (a második paradigma fő klasszikusa) egy etika megalapozására?

Sok más nagy filozófushoz hasonlóan Kant bölcsebb volt, mint az ő paradigmatis rendszer-koncepciója. A *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* című művében bevezetett egy teljesen új feltevést, amely lehetővé tette számára, hogy az észfilozófia keretein belül az etika témáját napirendre tűzhesse. Az új feltevés természetesen nem volt „transzcendentális”, *A tiszta ész kritikájának értelmében*, tehát az „én gondolom” (mint az „appercepció szintézisének”) értelmében; hanem inkább „transzcendens” volt, a Kant előtti metafizika értelmében, de etikailag mindenképpen releváns volt. Mert az ésszerű emberi lények egymás közötti elismerési viszonyaira vonatkozott. Természetesen a „célok birodalmának” feltevésére gondolok, vagyis Kanttal szólva az „ésszerű lények világának” („mundus intelligibilis”) feltevésére. Ezek a lények törvényekkel vannak összekötve, amelyeket mint személyek és mint e birodalom tagjai önmaguknak adtak, mégpedig úgy, hogy minden tag méltósága abban áll, hogy „a maga maximáit nemcsak a saját szempontjából, de ugyanakkor minden más ésszerű (törvényhozó) lény szempontjából is tekinteni tudja”.³⁹

Ez a feltevés tette lehetővé Kant számára, hogy a kategorikus imperatívusz (mint a cselekvési maximák univerzalizációs princípiumának) feltételen érvényességét minden személy mint ész-szubjektum autonóm akaratára vonatkoztassa. Közelebről tekintve azonban ez csak az erkölcsiség törvényének metafizikai magyarázata volt; Kant szerint egy „a priori szintetikus gyakorlati tétel” érvényessége még nem tekinthető transzcendentális megalapozásának. Egy ilyen transzcendentális megalapozás Kantnál azért fulladt kudarcba, mert nála az akaratszabadság nem

³⁹ Lásd Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Textausgabe, IV. köt., Berlin, de Gruyter 1968, 433 skk., 438. o.

ismerhető meg, hanem csupán gyakorlati gondolati szükségyszerűség. Ez a gondolati szükségyszerűség azonban már feltételezi az erkölcsi törvény érvényességét: „képes vagy valamire, mert meg kell tenned”. Kant tehát az erkölcsi törvény transzcendentális megalapozásakor egy *logikai körforgásba* kerül, és végül a transzcendentális megalapozást a morális törvényre („ez a tiszta ész egyik faktuma, melynek a priori tudatában vagyunk, és amely apodiktikusan bizonyos”) való pusztá utalással kellett helyettesítenie.⁴⁰

Ezenkívül Kant metafizikai feltevése a *két világról* (amelyeknek az ember egyszerre polgára, azaz a szabadság intelligibilis világának és a kauzális törvények által meghatározott tapasztalati világnak) nem magyarázza meg igazából, hogy az ember hogyan írhatja elő önmagának az erkölcsi törvényt. A „célok birodalmának” intelligibilis tagjaként az ember rendelkezik ugyan a törvényhozás szabadságával, de nincs szüksége *kellés-előírásokra*. „Empirikus énként” az ember, aki-nek akarati motívumai Kant szerint kauzálisan determináltak, szintén nem alkalmas a *kellés-előírásokra*, mert ezek már feltételezik a szabadságot.⁴¹

Ugyanakkor a „célok birodalmára”, illetve az egymást öncélú létezőkként elismerő ésszerű lényekre vonatkozó kanti koncepcióban az emberek közötti viszony ideális normája *metafizikailag* már *anticipált*. És ezt a normát egy *szigorú transzcendentális reflexióban* a morál általunk már mindig is elismert mércéjeként igazolhatjuk. Ennek csak az a feltétele, hogy az újkori gondolkodással ellentétben ne az „én gondolom” *önállónak vélt szubjektumából* induljunk ki, hanem az *interszubjektivitásnak* a gondolkodásban mint *érvelésben* benne rejlő *transzcendentális viszonyából*. Ebben a megkérdőjelezhetetlenül evidens szituációban ugyanis egy *reális kommunikációs közösséghez* való hozzátartozással együtt szükségképpen el kell ismernünk az érvelésben kontrafaktikusként *anticipált ideális kommunikációs közösséghez* való hozzátartozást is. Az *ideális kommunikációs közösség* az összes érvelés-aktus (mint kommunikatív aktus) *őszinteség- és helyesség-igényének* végső

⁴⁰ Lásd I. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, i. k., V. köt., 46 sk. o.

⁴¹ Lásd A. Dorschel: *Die idealistische Kritik des Willens. Versuch über die Theorie der praktischen Subjektivität bei Kant und Hegel*, Hamburg, Meiner Verlag 1992.

mércéje. A kanti „célok birodalma” véleményem szerint nem más, mint az *ideális kommunikációs közösség transzcendentális érvelés-előfeltételének* transzcendens-metafizikai prefigurációja.

Ha egy ideális kommunikációs közösség transzcendentális-szükség-szerű előfeltevéséről beszélünk, akkor nem azt akarjuk mondani, hogy az ideális kommunikációs közösség viszonyait empirikus realitással kellene felruháznunk; empirikusan természetesen elegendő az *elégséges megvalósulás* feltételezése. Ha pl. azt állítjuk, hogy minden diskurzusrésztevő csak *stratégiai célokat* követ, vagy dogmatikus elfogódottságból nem hajlandó kockára tenni a maga véleményét, akkor végső soron fel kell adnunk az argumentatív diskurzusok programját. De amíg komolyan érvelünk, addig a diskurzus-immanens *konszenzus-posztulátummal* együtt az ideális kommunikációs viszonyokat is *kontrafaktikusan* anticipálnunk kell. A *diskurzus-szituációnak* ez a sajátos *alapjelensége* — véleményem szerint — akkor látható a legegységelműbben, amikor egy *szkeptikus* vagy *empirikus pragmatista* (aki azt szeretné, ha érvelésében csak pszichológiai-empirikus motivációk, illetve feltevések szerepelnének) filozófiailag éppen e mellett a pozíció mellett száll síkra. Röviden, az ideális kommunikációs közösség viszonyainak kontrafaktikus anticipációja *transzcendentál-pragmatikai* *sükségszerűséggel* benne rejlik a komoly érvelés szituációjában; és éppen erre épül a „célok birodalmának” az első filozófia harmadik paradigmájában való *posztmetafizikai helyettesítése*. S ez a helyettesítés az, amely véleményem szerint lehetővé teszi a diskurzus-etika végső megalapozását.

Ahhoz, hogy ezt a következőkben pontosabban megmutathassam, természetesen azt is világossá kell tennem, hogy pl. a diskurzus-etika *transzcendentál-pragmatikai* megalapozása milyen szempontból tekinthető a kanti etika mély és messzeható *átalakításának*. Ez az *átalakítás* durván szólva három aspektusból áll.

1. A transzcendentál-pragmatikailag megalapozott diskurzus-etika *nem történelem-nélküli* a *deontológiai* etika tiszta típusának értelmében. Ez az etika a reális és az ideális kommunikációs közösség kétpólusú *apriorijának* feltételezésével sokkal inkább már a kiindulópontjában közvetíti egymással a kanti és a hegeli álláspontot.
2. Mint *deontológiai* etika a diskurzus-etika oly módon alakítja át a kanti *kategorikus imperatívuszt*, hogy a materiális normák

megalapozását egy *konszenzus-orientált univerzalizációs princípium* értelmében az érintettekre magukra (illetve képviselőikre) ruházza rá.

3. A történelemre vonatkoztatott kiindulópont miatt a diskurzus-etika a *jövőre vonatkoztatott felelősség-etika* is, és ennyiben principiálisan különbözik a kanti koncepció *érzület-etikai* kiindulópontjától.

Próbáljuk meg megmagyarázni ezt a három pontot sorrendben.

Ad 1. Ha eltekintünk Kant kisebb történetfilozófiai írásaitól, akkor a *kategorikus imperatívusz* kanti etikája a *deontologikus princípium-etika* prototípusa, és ez többek között azt jelenti, hogy az egyszeri irreverzibilis történelem kontextusában eltekint a maga szituáltságától. Másként kifejezve ez azt jelenti, hogy Kant etikája, amely a „*célok birodalmában*” az ésszerű lények ideális közösségére irányul, nem reflektál kimondottan arra, hogy minden emberi cselekvésnek szükségszerűen *kapcsolódnia* kell egy történetileg adott szituációhoz és ennek társadalmi viszonyaihoz.

Ez a kanti etikát egy *kétszeres* kritikának tette ki. Először is egy olyan kritikának, amely (a hegeli értelemben) a „szubsztanciális erkölcsiség” *történeti-retrospektív* etikáját képviseli. Ez a kritika rámutathat arra, hogy az „objektív szellem” valóságában már mindig is léteznek olyan jogilag és morálisan hatékony intézmények, sőt még „maxima-kultúrák” is, amelyeket a cselekvési maximák univerzalizálásának kanti formális princípiuma nem ugorhat át.⁴² Másrészt Kant tisztán deontologikus etikája a *jövő-orientált felelősség-etika* kritikájának is ki van szolgáltatva. Ez a kritika a következő apóriára mutathat rá: ha a történelemtől elvonatkoztatott kellés-etikát egy történelmileg adott szituációra *vonatkoztatjuk*, akkor vagy a *történelem nullpontját*, vagy pedig annak *lehetséges újrakezdését* kell feltételeznünk. De mindkettő elvileg lehetetlen;

⁴² Lásd R. Bubner: *Rationalität, Lebensform und Geschichte*, in H. Schnädelbach (szerk.): *Rationalität*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1984, 198–217.o.

és gyakorlatilag arról van szó, hogy a mindenkori különös, jövőre vonatkozó felelősséget nem vesszük komolyan.⁴³

E kettős kritikának véleményem szerint a *diskurzus-etika* nincs kiszolgáltatva, mégpedig a következő okok miatt. A diskurzus-etika primordiális, megkérdőjelezhetetlen megalapozási szituációját nemcsak a kontrafaktikusan anticipált *ideális* kommunikációs közösség kvázikantiánus öröksége határozza meg, hanem ugyanakkor a történelmileg létrejött *reális* kommunikációs közösség (amelyhez hozzátartozunk) apriorija is. A megkérdőjelezhetetlen *szituáció-apriorinak* ez a második aspektusa véleményem szerint megfelel az e századi filozófia hermeneutikai fordulatának, amelyről már az előző előadásban is beszéltem. Azaz megfelel annak, amit Heidegger és Gadamer a világban-benne-lét „előzetes struktúrájaként”, a *fakticitás, a világmegértés és a történetiség apriorijaként* dolgozott ki. Ez pedig megfelel annak, amit korunk *etikai-politikai kommunitaristái* egy meghatározott közösségi tradíció erős értékeihez való hozzátartozásnak neveznek (Charles Taylor).⁴⁴

A diskurzus-etika *transzcendentál-pragmatikai* megalapozása mégsem tekinthető sem az *ideális* kommunikációs közösség, sem pedig a *reális* kommunikációs közösség apriorijának, ha ezeket elszigeteljük, vagy abszolutizáljuk. De a kettő együtt egy olyan sajátos, önmagában *dialektikus össz-apriorit* alkot, amely az érvelés megkérdőjelezhetetlen szituációjának reflexiójában tárul fel.

Hegel Kant-kritikája és a mai *kommunitarizmus* kritikájának értelmében a formális-procedurális liberalizmusból így a következők válnak láthatóvá. Az univerzális cselekvési maximák kanti *kategorikus imperatívuszának* egy történetileg adott, intézmények által alátámasztott „maxima-kultúrához” kell kapcsolódnia, ahhoz, hogy egyáltalán

⁴³ Lásd H. Jonas, i. m. (37. jegyzet).

⁴⁴ Lásd A. Honneth (szerk.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main, 1993. S ehhez: K.-O. Apel: Das Anliegen des anglo-amerikanischen „kommunitarismus” in der Sicht der Diskursethik, in M. Brumlik—H. Brunkhorst (szerk.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag 1993, 149–172. o.

tartalmi értelmet kapjon. Így pl. a létét elsikkasztásának kanti fogalma⁴⁵ már feltételezi a magántulajdon intézményét, ami az európai kultúrában magától értetődő, de Kant erre egyáltalán nem reflektál. Nekünk most az a feladatunk, hogy az „objektív szellem” Hegel által felfedezett valóságosságát (ami a XX. században a *hermeneutikai* történettudományok és a *megértő* szociológia témáivá vált) a morális *normák* megvalósítási feltételeként vegyük tekintetbe. Ezt a valóság-szférát, amely az értéksemleges természettudományok értelmében vett *természet*, a morál és a jog értelmében vett *normatív* *kellés* között helyezkedik el, Kant még egyáltalán nem tekintette a tudomány lehetséges tárgyának.

A kanti etika elégtelen előfeltevéseire irányuló jogos kritikának ezen a ponton mégis elővigyázatosnak kell lennie. A Kantot továbbfejlesztő diskurzus-etika számára a történeti-reális kommunikációs közösséghez, és annak „szubsztanciális erkölcsiségéhez” való hozzátartozás apriorijának figyelembevételéből még semmiképpen sem következik, hogy a morál *univerzális* princípiumának felfedezése elveszítené — a hegeli értelemben — a maga deontikus mértékadó funkcióját. Mégpedig azáltal, hogy a „tehetetlen *kellés*”-t beemeljük a szubsztanciális erkölcsiség történeti-szükségyszerű fejlődési folyamatába, vagy pedig (a mai *historizmus-relativizmus* értelmében) feloldjuk az *igazságosság* univerzálisan érvényes normáit, a különböző *kulturális tradíciókhoz* tartozó *jó élet értékeiben*.⁴⁶ A diskurzus- etikában — bár kapcsolódik a konkrét kulturális tradíciókhoz — a morál legfelsőbb mércéje az *ideális kommunikációs közösség* *univerzálisan érvényes normáinak* kontrafaktikus

⁴⁵ Lásd I. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, i.k. (40. jegyzet), 27.o. S ehhez: G. W. F. Hegel: *Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts*, in uő.: *Werke*, 2. köt., Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1974, 434 skk. o., szerk.: E. Moldenhauer és K. M. Michel. S ehhez: K.-O. Apel: *Ist die Philosophische Letztbegründung moralischer Normen auf die reale Praxis anwendbar?*, in K.-O. Apel—D. Böhler—K. Rebel (szerk.): *Funkkolleg: Praktische Philosophie / Ethik, Studentexte*, Weinheim—Basel, Beltz 1984, 613 skk. o.

⁴⁶ Lásd ehhez K.-O. Apel: *Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht*, in uő.: *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1988., 69–102.o., és uő.: *Kann der postkantianische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit „aufgehoben” werden?*, in i. m. 199–212. o.

anticipációja. Mégpedig azért, mert az itt anticipált mérce (minden ember felelősségéről és egyenlőségéről) a kölcsönös megértés és ezzel együtt a különböző reálisan létező érték-közösségek együttlétezésének és együttműködésének normatív feltétele.

Ez az univerzális mérce a filozófia *univerzalisztikus*, *posztkonvencionális* és *poszttradicionális* morál-megalapozását empirikusan feloldhatatlan feszültségbe helyezi a „szubsztanciális erkölcsiség” áthagyományozott formáival, és ezzel együtt e tradíció vallási-metafizikai reprezentációjának „erős értékeivel”. Az igazságosság és a felelősség univerzálisan érvényes moráljának transzcendentál-pragmatikai megalapozása tág teret adhat (és kell is adnia) a *pluralizmusnak* és a *kultúráktól függő érték-tradíciók különbségének*, az *affirmatív*, *hermeneutikai* orientáltságú *tolerancia* értelmében.⁴⁷ A transzcendentál-pragmatikai megalapozás nem tudja megragadni a különböző kulturális tradíciókban rejlő *kreatív értelem- és érték-feltárási perspektívákat*, hanem egyszerűen fel kell tételnie azokat. És a *jó élet* kérdésére adott választ (a személyes és a kollektív tervezet értelmében) átengedheti az *individuumoknak*, illetve azok *kultúrájának*. *Mint univerzális érvényesség-igénnyel rendelkező igazságosság-etika* a *diskurzus-etika* az *individuális élet-tervezetek érték-pluralizmusa* számára *korlátozó feltételeket* jelöl ki.

Ebben semmiféle ellentmondás nincs, ahogy azt pedig számos kritikus újra és újra sugallja. A feladat ugyanis az, hogy a *komplementaritás-princípium* értelmében vett feszültséget újra és újra feloldjuk. A két pólus (az *individuális* illetve a *kollektív ön-megvalósítás* és az *univerzálisan érvényes igazságosság* illetve *felelősség*) ugyan *polárisan szemben áll* egymással, és könnyen konfliktusba is kerülhet egymással, de a *diskurzus-etika* keretei között mégiscsak szükségképpen feltételezik egymást. A *kellés-normák* deontologikus etikája (amely a legkülönbözőbb embereknek és kultúráknak eleve ugyanazokat az élet-értékeket írná elő) nem ismerhetné el az *ideális diskurzív közösség* a priori elismert *alapnormáinak egyenjogúságát* a *diskurzív érdeképviselet*

⁴⁷ Lásd K.-O. Apel: *Plurality of the Good? The Problem of Affirmative Tolerance in Multicultural Society from an Ethical Point of View*, *Ratio Juris* 10/2 (1997), 199–212. o.

folyamatában. Megfordítva: azoknak az individuumoknak, vagy partikuláris közösségeknek, amelyek úgy próbálják megvalósítani a maguk „erős értékeit”, hogy közben nem veszik figyelembe minden individuum és csoport egyenlő „emberi jogait”, vagy pedig nem érznek felelősséget az emberiség egésze iránt (pl. a globális válságok tekintetében), nos az ilyen könyörtelen *önmegvalósítóknak* már eleve le kellene mondaniuk arról, hogy a maguk *érdekeit képviseljék egy morális diskurzusban.* Sennyiben tulajdonképpen még a „jó élet követésére” vonatkozó *diskurzív igényt* sem fogalmazhatnák meg.

A diskurzus-etika e két pólusa (az *ideális kommunikációs közösség* univerzalisztikus apriorija és *reális kommunikációs közösséghez* való hozzátartozás fakticitás-apriorija) közötti közvetítés eddig tárgyalt problematikája mindenekelőtt két ma is zajló nemzetközi vitában csapódott le: az *emberi jogokról* szóló vitában és az ehhez szorosan kapcsolódó *multikulturalizmus-vitában.* Ezekre a kérdésekre a jelenlegi összefüggésben sajnos nem tudok kitérni, de más helyen megpróbáltam rámutatni, hogy mindkét problémát az *univerzalizmus* és a *pluralizmus* (illetve *partikularizmus*) közötti *komplementaritási princípium* segítségével kell megoldanunk.⁴⁸ De ugyanakkor e konfliktusok konkrét megoldását természetesen nem lehet levezetni a *komplementaritási princípiumból.* A diskurzus-etika értelmében vett filozófia csak egy lehetséges megoldás *diskurzív procedúráinak regulatív princípiumait* adhatja meg. Ezt azonban az érintetteknek (illetve képviselőiknek) a reális diskurzusokban — a disszenzus kockázatától és a fallibilizmus gyanújától kísérve — újra és újra meg kell találniuk.

S ezzel máris eljutottunk a kanti etika transzcendentál-pragmatikai *átalakításának* második aspektusához.

Ad 2. Már annyiban is, amennyiben a diskurzus-etika a kommunikációs közösség apriorijainak értelmében a kanti „célok birodalmának” örökébe lép, végrehajtja a metafizikai örökség *speciális átalakítását.* Ez az

⁴⁸ Lásd K.-O. Apel: Das Problem der interkulturellen Gerechtigkeit in einer multikulturellen Gesellschaft, in R. Formet-Betancourt (szerk.): *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*, Aachen, Augustinus-Buchhandlung 1998.

átalakítás a „célok birodalmának” még platonikus ész-eszméitől vezet a *gyakorlati diskurzusok eljárásához*.

S ennyiben a diskurzus-etika a *gyakorlati* filozófia birodalmán belül egy olyan érvelési stratégiát követ, amelyet a „transzcendentális dialektikában” az elméleti filozófia számára Kant maga is érvényesnek tekintett. Kant „regulatív eszméi” a *posztmetafizika értelmében vett észeszmék*, ha figyelembe vesszük, hogy Kant itt minden platonikus hiposztazációt el akart kerülni és proceduralisztikus utalásokkal a tapasztalati ismeretek lehetséges beteljesítésére törekedett.⁴⁹ Valami hasonlót kell elérnünk a *diskurzus-etikában* is: a morális problémákat a *gyakorlati diskurzusok* procedúrái segítségével kell megoldanunk, mégpedig azzal a céllal, hogy minden érintett számára elfogadható *konszenzushoz* jussunk. A *gyakorlati* diskurzusok konszenzus-alkotásának funkciója természetesen annyiban különbözik az *elméleti* diskurzusok konszenzus-alkotásának funkciójától, hogy az emberek — amennyiben a normákra vonatkozó konszenzusukat a gyakorlatba ültetik át — nem csak véleményt formálnak a valóságról, hanem *részt* is *vesznek* annak alakításában (mint ahogy arra már Vico is rámutatott).⁵⁰ Ugyanakkor a *gyakorlati diskurzusok* *proceduralizmusa* és a már Kant által is említett tudományos kutatás problémáinak hosszú távú megoldása közötti párhuzam abban jut kifejezésre, hogy a diskurzus-etika a morális problémamegoldások számára nemcsak az összes érintett (és nem is csak a konfliktusban érintettek, hanem az elkövetkező generációk) érdekeinek lehető legteljesebb feltárását követeli, hanem ugyanakkor a szakértők rendelkezésre álló ismereteire (arról, hogy az akceptált problémamegoldásoknak milyen valószínű következményei lesznek) is igényt tart. (A morális problémamegoldások *módosíthatóságának* feltevése is messzemenően megfelel a tudományban követett *fallibilizmus-meliorizmus-princípiumnak*, amelyet Ch. Peirce — a regulatív prin-

⁴⁹ Lásd I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, 2. kiadás 1787, Akademie-Textausgabe, i. k. III. köt., 245 skk. o., 381 sk. o., 426 skk. o.

⁵⁰ Lásd K.-O. Apel: *Giambista Vicos Antikartesianismus und sein Programm einer neuen Wissenschaft*, in W. F. Niebel (szerk.): *400 Jahre Descartes*, i. k. 24. jegyzet.

cípiumok mellett — a hosszú távú tudományos előrehaladás meg-
ragadására bevezetett.)⁵¹

A diskurzus etika — véleményem szerint — a morálisan releváns...
problémamegoldásoknak a *reális diskurzusokkal* való közvetítésében, és
ezek faktikus, habár revideálható konszenzus-alkotásában nyugszik. E
koncepció *ezoterikus-transzcendentális-pragmatikai* értelemben vett
újdomságát viszont a *procedurális alapnormák diskurzusra vonatkoztatott*
végső megalapozásában kell látnunk, amely természetesen nem revideál-
ható. Az a követelmény, hogy a morál konkrét problémamegoldásait a
reális diskurzusok közvetítéséhez kell kötni, természetesen óriási
alkalmazási problémákat jelent, gondoljunk csak a ma globálisan
közvetítendő érdekek sokféleségére, és arra, hogy milyen nehéz a
szakértőknek konszenzusra jutniuk a tények és a norma-követés
előrelátható következményei tekintetében. De éppolyan nyilvánvaló az
a tény is, hogy ma már minden szinten számos olyan beszélgetésre kerül
sor (a tudományos tanácskozásoktól a politikai-gazdasági konferen-
ciákig), amelyek résztvevői elfogadják és gyakorolják a diskurzus-etika
pragmatikai proceduralizmusát. Természetesen az okoskodó világ-
nyilvánosság résztvevői éppolyan jól tudják, mint akik annak kritikáját
képviselik, hogy itt nem *ideális gyakorlati diskurzusokról* van szó, hanem
többé-kevésbé nyílt vagy rejtett stratégiai érdekközvetítésről. De ez
semmit sem változtat azon, és a hivatalos pretenciók is ezt mutatják,
hogy ma tudni lehet, és messzemenően tudjuk is, hogy a *gyakorlati*
diskurzusok ideális procedúrái szolgáltatják (a jelzett értelemben) az etika
optimális válaszát a jelenkor morális problémáira.

Ezen a helyen természetesen fel kell vetnünk a diskurzus-etika (sőt
a *felelősség-etika* értelmében vett transzcendentál-pragmatika) egy másik
alapvető problémáját is, egy olyan problémát, amelyet a professzionális
etika képviselői a legszívesebben elfojtanának. Ez a következőkben
elvezet a kanti etika kezdetben posztulált átalakításának *harmadik*
aspektusához; a *történelemtől független érzület-etika történelemre vonatkoz-*
tatott felelősség-etikává alakul át.

⁵¹ Lásd Ch. S. Peirce: Fallibilism, Continuity and Evolution, in uő.: *Collected Papers I*, 141. és 175. § . Lásd K.-O. Apel: Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung, i. k. (lásd a 32. jegyzetet).

Ad 3. Tegyük fel egyszer a következő kérdést: miért van az, hogy napjaink ezernyi konferenciáján a gyakorlati diskurzusok procedurái stratégiailag többé-kevésbé eltorzított formát öltenek? Ez csak azért lenne, mert a legtöbb résztvevő mint szembenálló egyszerűen gonosz, mégpedig annyira, hogy kvázi „cinikusan” mintegy belülről bomlasztja a diskurzus-etika regulatív princípiumait? Ez a szemrehányás valóban elhangzott, méghozzá igen hatásos formában a latin-amerikai felszabadulási teológia, illetve filozófia egyik képviselőjének szájából. Ő a harmadik világ szegényeinek nevében próbált szembeszállni az első világ gazdag országait képviselők politikai-gazdasági érdekeivel.⁵² De nekem mégis úgy tűnik, hogy ez a feltételezés mind politikai-stratégiai, mind pedig morális okok miatt elhibázott. Én valójában azt hiszem, hogy itt mindenféle morál egyik *strukturális alaproblémájával* állunk szemben, mégpedig egy olyan problémával, amely mindenekelőtt a *politikai felelősség-etikába* tartozik, és amely annyira alapvető, hogy megkérdőjelez minden kantianus értelemben vett formális-deontológiai etikát. Itt csak a probléma-aspektusok felsorolására tehetek kísérletet.

Kezdjük még egyszer a diskurzus-etika végső megalapozásával. A diskurzus-etika nemcsak egy *procedurális princípiumot* tartalmaz, amely az *ideális diskurzusok konszenzusképzésére* irányul, hanem ugyanakkor minden ember (mint a gyakorlati filozófia primordiális diskurzusának potenciális résztvevője) *felelősségének princípiumát* is, amely (a gyakorlati diskurzusokon keresztül) a morálisan releváns problémák és ezek megoldására irányul.⁵³ De ez ezt jelenti, hogy az emberek azért is felelősek, hogy mi történik, ha az *ideális gyakorlati diskurzusokat* mint probléma-megoldó procedúrákat nem lehet felelősen alkalmazni az

⁵² Lásd H. Dussel: Vom Skeptiker zum Zyniker (vom Gegner der Diskursethik zu dem der Befreiungsethik, Előadás a „Lateinamerikanische Befreiungsethik und deutsche Diskursethik” című konferencián, 1992 áprilisában, Mainzban. Lásd ehhez K.-O. Apel: Die Diskursethik vor der Herausforderung der Dritten Welt, in R. Fornet-Berancourt (szerk.): *Diskursethik oder Befreiungsethik*, Aachen, Augustinus-Buchhandlung, 1992, 16–54. o.

⁵³ Lásd ehhez K.-O. Apel: Der pri-mordiale Begriff der Mit-Verantwortung, in M. Kettner (szerk.): *Angewandte Ethik als Politikum* (előkészületben).

érdekkonfliktusok megoldására, mert nem lehet (szabad) azzal számolni, hogy a többiek is részt akarnak-e, vagy részt tudnak-e venni.⁵⁴

De jegyezzük meg, hogy nem arról van szó, hogy az a lehetőség, hogy az emberek megtagadják a diskurzust, vagy ezt stratégiaileg a saját érdekeik szerint instrumentalizálják, ellentmondana a morál *diskurzusra vonatkoztatott végső megalapozásával* szemben.⁵⁵ Ez már csak azért is lehetetlen, mert az, aki ezt az érvet előadja, elvileg nem alkalmazhatja önmagára. Neki arra kell törekednie, hogy egy ideális argumentatív diskurzusban meggyőzze a diskurzus-etika képviselőjét. Röviden, az etika *racionális megalapozásának* lehetőségére vonatkozó filozófiailag egyedül releváns kérdés szempontjából a diskurzus és annak előfeltételei *nem kérdőjelezhetők meg*. Ezért létezik (vagy létezett már mindig) a mi probléma-vázlatunk keretei között is egy *primordiális* diskurzus-közösség; ezen nyugszik a diskurzus-etika *alkalmazásának primordiális felelőssége*.

Ugyanakkor a *diskurzus megtagadásának* (vagy a diskurzusra való képtelenség) lehetősége komoly problémaként jelentkezik a *diskurzus-etika alkalmazásának* síkján. Ez olyan probléma, amely kikényszeríti a diskurzus-etika transzcendentál-pragmatikai megalapozásának kiszélesítését, túllépve az ideális gyakorlati diskurzusok követelményét. A gyakorlati diskurzusok procedurális alapszabályainak felelős alkalmazásakor ugyanis megmutatkozik, hogy az emberi környezetünk elvileg legalábbis *két részre* esik szét, amelyeket empirikusan nem lehet szigorúan elválasztani egymástól. Egyrészt vannak azok, *akikkel* gyakorlati diskurzust lehet folytatni (pl. az érdekkonfliktusokról), és másrészt vannak azok, *akikkel* felelős módon nem lehet diskurzust folytatni, de *akikről* és akik kezeléséről igenis kell folytatni gyakorlati

⁵⁴ Lásd ehhez K.-O. Apel: Diskurs und Verantwortung, i. k. és M. Niquet: Verantwortung und Moralstrategie, in K.-O. Apel—M. Kettner (szerk.): *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1996, 42–57. o.

⁵⁵ Ezt az érvet hozta fel pl. A. Leist (*Diesseits der Transzendentalpragmatik*, Zeitschrift für philosophische Forschung 43/2, 1989, 301–307. o.) és W. Reese-Schäfer (*Grenzgötter der Moral*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1997, 73 skk. o.) a diskurzus-etika transzcendentál—pragmatikai megalapozásával szemben.

diskurzusokat, pl. a nemzetközi szervezetek szintjén a tárgyalásra kész háborús és polgárháborús pártokról, terroristákról, bűnbandák tagjairól és másokról.

Már itt is kézenfekvőnek tűnik (amit én meg is tettem), hogy elvileg különbséget tegyünk a diskurzus-etikának az ideális gyakorlati diskurzusra vonatkoztatott *A megalapozása* és a diskurzív és stratégiai racionalitásra irányuló *B megalapozása* között. A *B megalapozás* problematikája még sokkal komplexebb, mint ahogy azt az eddigi fejtegetéseim sugallták. Ez ugyanis nem csak az interperszonális cselekvési racionalitás problémáját veti fel.

Teljesen realitás-nélküli és a felelősség-etika szintjén igazságtalan is, ha abból indulunk ki, hogy az emberek közötti interakciók *egyedi személyek egyedi szituációkban szemtől szembe való találkozásai*. Az etikának ez a kiindulópontja ugyan kitüntetett, amely nem véletlenül állt a zsidó-keresztény vallási etikák előterében, egészen a „másik külsődleges-ségére” épülő etikáig (E. Levinas).⁵⁶ A mindennapokban azonban az emberek mindenekelőtt és általában funkciók hordozóiként találkoznak egymással, egy morálisan is előre szabályozott interakció keretei között, amely kiosztott és számon kérhető felelősségre épül, az intézmények, illetve a társadalmi rendszerek keretei között. Ez már az emberi kapcsolatok legalsó és legrégebbi formáira is érvényes: az apákra, az anyákra, a gyermekekre, a fiú- és lánytestvérekre, mint szerephordozókra, és érvényes az államilag szervezett társadalmak síkján a politikusokra, a hivatalnokokra, a bírákra, a tanárookra, a vállalkozókra, az alkalmazottakra és a munkásokra, a rendőrökre és a katonákra. Ők mindannyian először is természetszerűleg a *konvencionális kötelességek* alapján cselekszenek, amelyek természetesen konfliktusba kerülhetnek az emberek közötti közvetlen találkozások kötelességeivel.

Ezen a ponton felmerülhet a következő félreértés. A *posztkonvencionális diskurzus-etika* egyik *képviselőjeként* természetesen nem akarok egy Arnold Gehlen-i értelemben vett *intézményetika* szószólója lenni,⁵⁷ sem

⁵⁶ Lásd E. Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exerität*, Freiburg — München, Alber 1987.

⁵⁷ Lásd A. Gehlen: *Urmensch und Spätkultur*, Bonn, Athenäum 1956, és uő.: *Moral und Hypermoral*, Frankfurt am Main, Athenäum 1979.

pedig egy etika-absztinenciát nem szeretnék hirdetni, a rendszer-funkciók értékneutrális leírásának luhmann-ni értelmében.⁵⁸ Én sokkal inkább abból indulok ki, hogy az emberek, mint egy megkérdőjelezhetetlen *primordiális diskurzív közösség* résztvevői, szintén intézmények illetve társadalmi rendszerek funkcióhordozói, de nem azonosak ezekkel. Ez azt jelenti, hogy az emberek ma e fölött a szint fölött is rendelkeznek a *morális felelősség posztkonvencionális kötelességével*. Ezt a felelősséget ugyan nem az intézmények által kiosztott és számonkérhető individuális felelősség értelmében kell vennünk, hanem a *diskurzusra* vonatkoztatott *együttes felelősség* értelmében, amely az intézmények alakítására és átalakítására is vonatkozik. A primordiális, transzcendentálisan megkérdőjelezhetetlen diskurzus, a posztkonvencionális szinten minden intézmény *végső metaintézménye*.⁵⁹

De ha korunkban el akarjuk kerülni a felelőtlen utopizmus veszélyét (egy olyan utopizmusét, amely a közvetlen emberi viszonyok intézményekhez kötődő *elidegenedésének* megszüntetését követeli), akkor az intézményeket mint a *morál implementációs feltételeit* elvileg igenelni kell, és ugyanakkor alá kell vetni őket egy globális felelősséggel rendelkező diskurzus-közösség kritikájának. Ernyiben az intézmények felelős értékelése a diskurzus-etika *B megalapozásának* egyik centrális feladata.⁶⁰

Ezt a tézist a morál implementációja számára legfontosabb intézmények példáján, a *jog*, a *politika*, a *gazdaság* példáján kellene

⁵⁸ Lásd N. Luhmann: *Soziale Systeme*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1984.

⁵⁹ Lásd K.-O. Apel: Zur Begründung einer planetaren Makroethik primordialer Mit-Verantwortung, in M. Kettner (szerk.): *Angewandte Ethik als Politikum* (megjelenés alatt).

⁶⁰ Lásd K.-O. Apel: Kann das Anliegen der „Befreiungsethik“ als ein Anliegen des „Teils B der Diskursethik“ aufgefaßt werden? (Zur akzeptierbaren und nichtakzeptierbaren „Implementation“ der moralischen Normen unter den Bedingungen sozialer Institutionen bzw. Systeme), in R. Fornet-Betancourt (szerk.): *Armut, Ethik, Befreiung*, Aachen, Augustinus Buchhandlung, 1996, 13–44. o., továbbá: Institutionsethik oder Diskursethik als Verantwortungs-ethik? Das Problem der institutionellen Implementation moralischer Normen im Falle des Systems der Marktwirtschaft, in J. K. Harpes—W. Kuhlmann (szerk.): *25 Jahre Diskursethik. Ein Symposium*. Münster, LIT Verlag, 1997.

bemutatnom.⁶¹ De így messze átlépném a rendelkezésre álló időt. Remélem, hogy a holnapi kerekasztal-beszélgetésen még egyszer visszatérhetek a diskurzus-etika és az intézmények viszonyának kérdésére.

⁶¹ Lásd ehhez: K.-O. Apel: Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden?, in K.-O. Apel—M. Kettner (szerk.): *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1992, 29–61. o.

A „globalizáció” ténye és a filozófia feladata

Elérkeztünk az előadás-sorozat utolsó részéhez, melynek címe (javaslatom szerint): „A globalizáció ténye és a filozófia feladata”. A később sorra kerülő kerekasztal-beszélgetés témája az előadások általános tematikájához fog kapcsolódni. Ez a kérdésfeltevés (legalábbis ezt remélem) az előadások látszólagos akadémiasságát össze tudja kötni a jelenkor aktuális szituációjával. Mindenekelőtt egy olyan funkció értelmében, amelyet egy univerzális etikának (az úgynevezett globalizáció kihívására válaszolva) véleményem szerint fel kell vállalnia.

A tegnapi előadás végén már megpróbáltam utalni rá, hogy hogyan és miért kell az univerzális etikának ezt a funkciót átvennie a transzcendentál-pragmatikailag megalapozott diskurzus-etikától. A diskurzus-etika, az A megalapozás szerint, a morális problémák olyan, az univerzális konszenzusra irányuló megoldása, amely ideális (történelemtől független) diskurzus-procedúrákra támaszkodik. Az ezen túlmenő B megalapozás viszont egy történelemre vonatkoztatott felelősség-etika, amely mindenekelőtt az intézmények keretei között és a társadalmi rendszerek feltételei közepette működő moralitás megvalósításával foglalkozik.

Hogyan kapcsolódhat tehát ez a koncepció a globalizáció aktuális problematikájához? Ha napjaink média-vitáira vetünk egy pillantást, akkor az a benyomásunk támadhat, hogy a globalizáció elsődlegesen a gazdasági fejlődés új tendenciájának megjelölésére szolgál; s ez a tendencia a pénztőke és a kommunikációs technológiák szisztematikus összefonódására épül, melynek következtében a gazdasági tranzakciók progresszív módon internacionalizálódnak és messzemenően kivonják magukat (még hozzá progresszív módon) a nemzetállamok tradicionális gazdaságpolitikájából és szociálpolitikájából.⁶²

Már akkor is, ha ebből a jellemzésből indulunk ki, újféle problémák adódnak egy olyan felelősség-etika számára, amely a történelemre és az

⁶² Lásd pl. B. H.-P. Martin—H. Schumann: *Die Globalisierungsfalle: der Angriff auf Demokratie und Wohlstand*, Reinbek, Rowohlt 1996.

intézményekre vonatkozik. Ennek az etikának az egyik centrális problémája, hogy mennyiben lehetséges és mennyiben várható el, hogy a nemzeti érdekek képviselőjének belső morálját átlépve, a diskurzus-etika követelményei szerint, az összes érintett fél érdekeit érvényre juttassuk. Ha erre sor kerül, ahogy azt egyébként a diskurzus-etika A megalapozásának procedurális normái meg is követelik, akkor máris beszélhetünk egy másodfokú globalizáció sikeréről; egy olyan globalizáció sikeréről, amelyet a filozófia irányít, és amelyet véleményem szerint az elsőfokú globalizáció (melyet irreverzibilis ténynek kell tekintenünk) valóban ki is kényszerít. Természetes ugyanakkor, hogy minden problémamegoldás diskurzus-etikai globalizációjának jóindulatú kísérlete felveti a diskurzus-etika B-megalapozásának problémáját; vagyis azt a kérdést, hogy lehet-e, és ha igen mennyiben, azzal számolni (felelős módon), hogy a mindenkori többiek velünk tartanak.

De már a felelősség-etika gazdaságpolitikailag orientált globalizációs vitájában sem teljesül, hogy minden résztvevő maradéktalanul kész lenne valamennyi érintett fél érdekeinek figyelembevételére. A diskurzus-etikának viszont éppen ez az egyik alapvető normája. A felelősség-etika alkalmazása tekintetében ugyanilyen fontos a gazdasági tények illetve a következmények megfelelő felbecsülése, amelyből az illetékesek egy meghatározott gazdaságpolitikára következtethetnek. De ezen a ponton már a szakértőkre vagyunk utalva.

A szakértők véleményei viszont (mindannyian olvashatjuk őket nap mint nap) a gazdaságilag releváns globalizáció értékelésében nyugtalanító módon eltérnek egymástól. Az egyik oldalon állnak a neoliberalizmus szélsőséges képviselői. Ők a piaci mechanizmusok mindenféle külső szabályozás alóli globális felszabadításától várják a társadalom ellátási és elosztási problémáinak hosszú távú megoldását. Ez a megoldás a konkurenciára épülő kínálatnövekedésre és a csere igazságosságára támaszkodik; s ezeket a szabad piacnak garantálnia kell — ahogy azt Hayek nyomán mondani szokás. A másik oldalon viszont (úgy látom) mindenekelőtt a szegények (különösen a harmadik világ szegényeinek) képviselői állnak. Pontosabban azok szószólói, akik ugyan *rászorultak*, de nincsenek csere- és vásárlóerős *szükségeik*, ők a világpiac ellátásából messzemenően ki vannak zárva vagy éppen most kerül sor a kizárásukra.

Ha hihetünk az idevonatkozó statisztikáknak, akkor ebben az értelemben a szegények és a gazdagok közötti polarizálódás az utóbbi években a legtöbb országban inkább növekedett, mint csökkent. Még a munkanélküliség csökkentésének sikerei is (mint pl. az USA-ban) a szegények és a gazdagok progresszív polarizálódására épülnek; és ezek a sikerek (mindaddig úgy tűnik) nem képesek arra, hogy a technikai racionalizálódás hosszú távú effektusait korlátozzák.

Én azt hiszem, hogy az univerzális felelősség-etikának itt legalább a következőket kell követelnie. (Korlátozódnom kell arra, amit az etika követelhet, mert egyébként csak véleményeket állíthatnánk fel, amelyeket igazából nem is tudnánk ellenőrizni.) A világgazdaság feltételeinek jelenlegi változásait (amelyeket általában globalizációként jellemeznek) véleményem szerint ugyanolyan módon kellene kitenni a világnylvánosság kritikai diskurzusának, mint ahogy az a szociális piacgazdaság koncepciója esetében történt. Ebben az értelemben a gazdaság szintjén lejátszódó természetszerű *elsőrendű globalizációt* egy etikailag vállalható *másodrendű globalizációnak* kellene kísérnie és kiegészítenie. Ez természetesen nagyon formális megállapítás; az ezernyi konkrét problémát külön-külön kell megvitatni.

Már ezen a ponton természetesen felbukkanhat az az alapvető ellentmondás, hogy a gazdasági globalizáció politikai-demokratikus ellenőrzése és kiegészítése nem lehetséges, mert még nincs olyan világpolgári jogrendünk, amelyet pedig már Kant maga is követelt a XVIII. század végén. Így azonban a gazdasági globalizáció végső soron éppúgy a szociáldarwinisztikusan értelmezett *struggle for life*-nak van kiszolgáltatva, mint ahogy az államok közötti viták is még mindig a hatalompolitika jogmentes terében zajlanak. Ez az ellenvetés véleményem szerint részben jogosult ugyan, de a magam részéről a következőképpen válaszolnék rá. Ha ez az ellenvetés jogosult, akkor is csak arra mutat rá, hogy az elsőrendű globalizáció jelensége és a másodrendű globalizáció felelősség-etikai követelménye semmiképpen sem szűkíthető le az úgynevezett gazdasági globalizációra. Szélesebb értelemben tekintve az újkori globalizáció véleményem szerint Európából indult ki, mégpedig a kolonializmus fellépésével, amit aztán a tudomány és a technika permanens expanziója tovább folytatott. És ez az a folyamat, amely ma a civilizáció minden szféráját áthatja — ez az irreverzibilis globalizáció ténye.

A globalizáció problémája véleményem szerint magában foglalja az emberi tudás és a technika külső effektusait is. Az emberi tudás és a technika ma az emberiség egészére visszahat, s ennek következtében planétánk minden lakója, ma először, valóban közös csónakban ül. Gondolok itt mindenekelőtt az ökológiai válságra amely — ha egyáltalán morálisan akarunk viselkedni — kívülről kényszeríti ránk a szolidaritást. De ez még nem általában kényszerít a szolidaritásra, ez illúzió lenne; hanem csak akkor kényszerít rá, ha morálisan akarunk viselkedni. Ha úgy döntünk, hogy nem akarunk az emberiség kétharmadának kihalása árán életben maradni, akkor az ökológiai válság valóban külső kényszerként követeli a szolidaritást.

Véleményem szerint hamis és félrevezető lenne, ha korunk antiglobalisztikus jelenségeit (pl. a többé-kevésbé fundamentalista reakciókat a nyugati civilizáció expanziójával szemben, vagy pedig a harmadik világ népességének önkéntes vagy önkéntelen kizárását a gazdasági-piaci folyamatokból) a *globalizáció határaiként* próbálnánk felmutatni, ahogy az egyébként néha meg is történik. Véleményem szerint itt az *elsőrendű globalizáció következményeiről* van szó, amelyek felvetik egy másodrendű globalizáció felelősség-etikai kérdését.

A harmadik világbeli népesség kizárása esetén pl. rajtunk múlik, hogy létre tudunk-e hozni egy olyan globális gazdaságpolitikát, amely lehetővé tenné a kizártak reintegrációját. A nem-nyugati kultúráknak a nyugati dominanciával szembeni tiltakozása esetén a mi feladatunk az, hogy a fenyegető *clash of culture*-t egy *multikulturális társadalom megvalósításával* próbáljuk elkerülni. De mit is jelent ez? Planetáris síkon, de a nagy államok (mint pl. az USA, Kanada, India) etnikai-vallási pluralisztikus társadalmainak szintjén is, a multikulturalizmus-probléma nem-asszimilatórikus megoldásának szükségszerűsége magától értetődő. De én a magam részéről azt hiszem, hogy egy ilyen megoldás minden jogszerű és alkotmányos államban etikai kötelesség.

De miben állhatna egy nem-asszimilatórikus megoldás a diskurzus-etika perspektívájából? Mindannyian nagyon jól tudjuk, hogy attól, amit itt javaslok, Németországban még nagyon-nagyon távol állunk, sőt még félelmek is élnek ezzel szemben. Az asszimiláció vagy az idegenek kidobása — úgy tűnik ez az előttünk álló alternatíva. Egy lehetséges megoldás magvát már a második előadásban jeleztem. Ez abban áll, hogy egymás *komplementereinek* kellene tekintenünk a különböző

kultúrák önmegvalósítási jogában rejlő pluralizmust és partikularizmust, valamint a morális (és tendenciálisan a jogi) normák univerzalizálását. Az alkotmányos államnak affirmatív toleranciát kell tanúsítania a *különböző* kulturális tradíciókkal és ezek erős értékeivel (Charles Taylor) szemben. Nemcsak érdek nélkül kell viszonyulnia ezekhez, mint a jog esetében, hanem affirmatív módon tolerálnia is kell őket, egy olyan toleranciával, amely a megértésre irányul; s mindezt az interkulturális és interindividuális igazságosság és a közjóért érzett felelősség *univerzális* etikájának bázisán kell megtennie. Az egyes kultúrák természetesen csak ezek között a keretek között tarthatnak igényt affirmatív toleranciára. (És nem egy mindenki számára érvényes igazság és egy közös, mindenki által vállalható felelősség keretei között.)

A diskurzus-etika ilyen megközelítése alapján ehhez még hozzá kell fűznünk, hogy a csoportok együttélésében felmerülő problémák megoldásait a filozófia természetesen nem vezetheti le a komplementaritási princípiumból. Ezeket sokkal inkább (akkor is, ha jogi szabályokká alakulnak át) a *gyakorlati diskurzusok* során kell újra és újra felderítenünk. Ennek az előírásnak természetesen a diskurzus-etikából kell kiindulnia.

A globalizáció — véleményem szerint — jellemző bizonyítéka annak a történeti és antropológiai ténynek, hogy kulturális forradalmaival az emberiség mindig önmaga előtt járt, s ez most is így van. Az ember újra és újra azzal a feladattal szembesül, hogy reflexív módon utolérje azt, amit létrehozott. És aztán előretekintő, felelősség-etikai választ kell adnia arra az új helyzetre, amelyet a maga számára érthetővé tett.

Kerekasztal-beszélgetés a globalizációról

(Résztevők: Karl-Otto Apel, Vittorio Hösle és Roland Simon-Schäfer)

Hösle: Apel professzor úr előadása után az embernek tulajdonképpen nehezebbé esik valamit mondanía, főleg ha lényegében egyet is ért a hallottakkal. Szeretnék megpróbálkozni azzal, hogy egy olyan nyelven, amely talán közelebb áll a mindennapokhoz, kifejtsek néhány olyan gondolatot, amelyek messzemenően érintkeznek mindazzal, amit Ön is elmondott. Talán mégiscsak sikerülni fog valamiféle disszenzust találnunk, amivel izgalmasabbá és érdekesebbé tehetjük a beszélgetésünket.

Először is világos, hogy Kant (de tulajdonképpen már a nagy világvallások, elsősorban a kereszténység kialakulása) óta már csak az univerzális etikát lehet elfogadni, vagyis az olyan etikát, amely alapjaiban véve abból indul ki, hogy minden ember azonos jogokkal rendelkezik. Ezt nehéz lenne tagadni. Ezenkívül az is világos, hogy a rendelkezésünkre álló reális politikai döntési központok nem univerzalisztikusan strukturálódnak. A döntő politikai egységek ugyanis az államok; az államok viszont önfenntartó rendszerek, amelyek más önfenntartó rendszerekkel szemben operálnak, és amelyek megpróbálják megvédeni a benne élőket, vagy pedig agresszív módon megpróbálják keresztülvinni a maguk érdekeit más, analóg struktúrával rendelkező önfenntartó rendszerekkel szemben.

És ebben áll a modernség körülményei között minden morális politika alapvető problémája. Többé-kevésbé mindannyian elfogadjuk (a morális ész formájaként), hogy univerzális felelősséggel rendelkezünk, de azt is rögtön hozzáfűzzük, hogy nincsen döntési hatalmunk azon intézmények fölött, amelyek egy ilyen politikát érvényre juttathatnának. A nemzetközi intézmények (ebben a vonatkozásban) szintén nem tekinthetők megoldásnak. Mindannyian tudjuk, hogy a nemzetközi intézmények mind a mai napig hiányosan működnek, és az ENSZ néhány nagy tekintélyű különleges szervezete a fejlődő országok korrupciós elitjének igényeit próbálja kielégíteni. Ez általánosan ismert, és

naivitás lenne azt hinni, hogy az ilyen intézmények pusztá létrehozása már azonos a problémák megoldásával.

És most valóban egy morális dilemma előtt állunk, pl. az utóbbi években lejátszódott gazdasági folyamatok tekintetében. Hogyan értékelhetjük ezt egy ésszerű etika szempontjából? Az egyik oldalon világos ugyan, hogy a globalizációs folyamat mintegy elébe megy az univerzális etikának, mivel — ha úgy akarjuk — *radikalizálja* a nemzetek közötti cserelehetőségeket és a szabad kereskedelem ideálját. Ezt a radikalizálódást az új információs és kommunikációs technikák tették lehetővé, amelyek ugyanakkor annak lehetőségét is megteremtik, hogy a tőkét rendkívül gyorsan tudjuk ide-oda mozgatni. Én nem vagyok közgazdász, mint ahogy Apel úr sem az, de az összeg, amelyet naponta ide-oda tologatnak, úgy vélem a néhány billió dollárt is elérheti. És mindez nem lenne lehetséges egy meghatározott kommunikatív infrastruktúra nélkül.

E jelenség értékelésekor mindenekelőtt a szabad kereskedelemről szóló klasszikus vitára kell emlékeztetnünk. A szabad kereskedelem problémájáról legkésőbb a XVIII. század végétől folytak viták a nyugati politikai filozófiában, és Montesquieu és Kant óta újra és újra felbukkant az a nézet, hogy a szabad kereskedelem azért jó dolog, mert megsokszorozza az államok közötti érintkezéseket, és ezzel az egyes államok háborús érdekeltsége ellen hat. És biztosan igaz is, hogy a nyugat-európai államok összefonódása az európai közösségekben és az Európai Unióban azt eredményezi, hogy egy Németország és Franciaország között háború ma már technikailag is szinte teljesen lehetetlen. Ez persze korántsem magától értetődő. A fiatalok nevetnek, de Apel úr generációja nagyon is jól tudja, hogy a német-francia viszonyokban még nem is olyan régen semmi nevetnivaló sem volt. A szabad kereskedelem híveinek reménye már a XVIII–XIX. századtól kezdve ez volt: a kereskedelmi kapcsolatok megsokszorozása leküzdi a nemzetállami határokat, és az államok közötti háború egyre valószínűtlenebbé válik.

A másik aspektus, amelyet a XVIII. század (alapjában véve Adam Smith és Ricardo) óta fel szoktak hozni a szabad kereskedelem mellett, az az, hogy a szabad kereskedelem a cserélők gazdasági érdekeit követi, mert egyébként nem cserélnének. És Ricardo Smithen túlmutató belátása az volt, hogy ha van két országunk, A és B, és A a C és a D termékeket olcsóbban állítja elő, mint B, akkor gazdaságilag ésszerűbb kihasználni

a komparatív költségelőnyöket, és a viszonylag olcsóbb terméket B-ből importálni. Ez az elmélet meggyőző, és aligha vitatható, hogy a világgazdaság kártyái az utóbbi 10-20 évben rendkívüli módon összekeveredtek. Az én meggyőződésem szerint a nyertesek és a vesztesek ebben a folyamatban nagyon egyenlőtlenül oszlanak el.

Nem úgy van, hogy egyszerűen azt lehetne mondani, hogy a globalizáció hátrányosan érinti a legszegényebbeket. A kelet-ázsiai és egyre inkább a dél-kelet-ázsiai országok pl. a globalizációs folyamat nyertesei közé tartoznak, mert számos nagyvállalkozás, és jó néhány olyan vállalkozás, amelyek a többségi tulajdon alapján a nyilvános szférába tartoznak, a működésüket ezekbe az országokba helyezték át. És ha ennek következtében nálunk valaki munkanélküli is lesz, akkor ez mégiscsak azt jelenti, hogy ugyanezzel az összeggel Indiában lényegesen több embert lehet foglalkoztatni. És ha nem is a teljes összeg, amit a vállalkozás megtakarít, vándorol a rászorulóknak zsebébe, mert a nagy profitot a szóban forgó vállalkozás zsebeli be, de mégiscsak igaz, hogy olyan valakinek az alkalmazása, aki éhségnek és nagy nyomornak van kitéve, morális szempontból nem vethető el.

Ezért én magam is úgy gondolom, hogy a szabad kereskedelem liberális elmélete (ha a gazdasági viszonyokra vonatkozó feltételek teljesen helytállóak lennének) univerzalisztikus szempontok alapján üdvözlendő lenne, mert ahhoz vezetne, hogy a tőke felhalmozása valóban ott következne be, ahol különösen olcsó a munkaerő, és ez hosszú távon a szegények és a gazdagok közötti különbségek kiegyenlítését ígérné. Egyes országok bevétele csökkenne, míg másoké növekedne. És önmagában ez egyáltalán nem rossz, ha jónak tekintünk egy univerzális igazságosság-elméletet.

De ennek az elméletnek is megvannak a maga gyenge pontjai. Először is igaz — s erre Apel úr is utalt a maga előadásában —, hogy nem minden ország profitál a globalizációból. A világnak vannak bizonyos részei, elsősorban Fekete-Afrika, amelyek ki vannak zárva a világgazdasági folyamatból. Önök is jól ismerik a következő félelmetes viccet: szörnyű, ha a gazdasági folyamatban kizsákmányolnak minket, de ennél csak egy dolog van, ami sokkal rosszabb, s ez az, ha nem zsákmányolnak ki bennünket. (Vagyis kívül maradunk a nemzetközi cserekapcsolatokon.) Bizonyos feltételezések alapján a csereviszonyokat

önkéntesnek tekinthetjük, és ezért az, aki elfogadja az alacsony bért, előnyhöz jut, mert egyébként nem jutna a megfelelő szerződéshez.

De van néhány olyan kultúra, amelyek számára óriási nehézséget jelent olyan termékek vagy szolgáltatások előállítása, amelyek a világpiacra keresettek lennének. Ezért azt gondolom, hogy naivitás lenne azt feltételezni, hogy a globalizációs folyamat mint olyan a bevételek egyenletesebb elosztásához fog vezetni. Ez nem szükségképpen adott, hanem már feltételezi, hogy a résztvevők a gazdasági racionalitás szempontjai alapján működnek. A különböző kultúrák különböző képességekkel rendelkeznek a modernizációs folyamat uralására és a modernség kritériumait követő gazdaság, és egy ennek megfelelő jogállam bevezetésére. Ezen a ponton valóban felmerül a következő morális probléma: mit tegyünk azokkal, akik nem vesznek részt ebben a modernizációs folyamatban, és akiknek a globalizáció folyamatában további hátrányokat kell elszenvedniük?

Másrészt — s ezzel egy olyan problémához jutunk, amelyet már Apel úr is felvetett — a globalizációnak a gazdag államokon belül is megvannak a maga következményei. Mert ha hosszabb távon meg is lenne az a reményünk, hogy a gazdag és a szegény országok bevételeinek hatalmas különbsége mérséklődni fog, mégis szembe kell néznünk azzal, hogy a globalizáció kezdetben a gazdag országokban is a munkanélküliség növekedéséhez fog vezetni. (Legalábbis addig, amíg nem alakulnak ki bizonyos alkalmazkodási folyamatok, és mi most ebben élünk, anélkül hogy egy túlzottan lenyűgöző innovációs kedv jeleit láthatnánk.) Erre belsőleg fel kell készülni. A munkanélküliségnek Németországban sok oka van, teljesen egyoldalú lenne, ha a globalizációt a fő okként próbálnánk bemutatni, de ez mindenesetre olyan faktor, amelyet nem szabad alábecsülnünk. A munkahelyeknek és a tőkének külföldre való telepítésére gondolok, mert ott a befektetett tőkéből többet lehet kihozni, mert olcsóbbak a munkahelyek stb.

És itt felmerül a kérdés, hogy hogyan reagálhat és hogyan kell reagálnia erre az államnak? Én a magam részéről arra a nézetre hajlok, hogy korunk egyik legjelentősebb problémája az, hogy a gazdag ipari országoknak van egy viszonylag jól funkcionáló szociális államuk, miközben teljes a közömbösség a szociális kérdés nemzetközi dimenziója iránt. Legyünk őszinték, csak két lehetőség van arra, hogy a föld legszegényebbjait valamivel több jóléthez juttassuk: vagy ajándékoz-

zunk nekik valamit, vagy pedig megpróbáljuk őket bevonni a nemzetközi cserefolyamatokba. És mivel az emberek ajándékozási készsége (még azoké is, akiknek bőven van feleslegük) nem túlzottan nagy, ezt empirikus tények támasztják alá, ezért azt gondolom, hogy a viszonylag szegény országok bevonása hosszabb távon a lehető legértelmesebb megoldás arra, hogy ezekben az országokban már közép-távon is (azokkal a korlátozásokkal, amelyeket említettem) valamelyest sikerüljön emelni a jólétet. De ez kezdetben nálunk is a gazdagok és szegények élesebb polarizálódásához fog vezetni.

A globalizáció a gazdasági folyamat egyik alapvető innovációja. Ha az embernek van némi fogalma a közgazdaságtanról, akkor tudja, hogy a neoklasszikus elmélet egyik legjelentősebb eredménye a wallrasi egyensúlyelmélet volt. Wallras arra a kérdésre próbált válaszolni, hogy hogyan jöhet létre a kereslet és a kínálat egyensúlya; és ennek megragadására egy komplex matematikai elméletet dolgozott ki. De mint ahogy mindannyian tudjuk, a kereslet és a kínálat tökéletes egyensúlya nem létezik. Miért nem? Ebben a vonatkozásban Schumpeter nyújtotta a közgazdaságtan történetének egyik legjelentősebb teljesítményét. Őt mindenekelőtt az érdekelte, hogy hogyan lehetséges, hogy állandóan létrejönnek az egyensúlytalanságok. Vannak úgynevezett dinamikus vállalkozók, akik képesek arra, hogy felismerjék az új szükségleteket, új termékeket kínáljanak vagy újjászervezzék a termelést. Azok, akik erre képesek innovációs profitra tesznek szert. Legalábbis egy olyan gazdaságban, amely jogilag úgy épül fel, mint a miénk, és alapos érvek szólnak egy ilyen felépítés mellett, egyébként ugyanis elveszne az a hajtóerő, amely az egyre megerőltetőbbé váló innovációt mozgásba hozza. És most teljes józansággal meg kell állapítanunk: a globalizációban azok a vállalkozók, akik abban a helyzetben vannak, hogy gyorsan mozogjanak a nemzetközi pénzpiacokon, akiknek olyan alkalmazottaik vannak, akik több nyelvet beszélnek, természetesen kedvezőbb helyzetben vannak. És azok, akik ezt nem tudják, a rövidbet húzzák.

Ezért ez a világtörténelmi kiegyenlítődés (eredetileg a szabad kereskedelem eszméje) együtt jár nálunk a szegények és a gazdagok — legalábbis időleges — polarizálódásával. A kérdés mármost az, hogy mi esik súlyosabban a latba. Remélem, nem fognak azzal vádolni, hogy hidegszívű vagyok, ha azt mondom, hogy morális szempontból egy

éhező ember sorsa a harmadik világban (és ilyenek nagyon sokan vannak, Indiában pl. a 10 évesnél fiatalabb gyermekek 60 százaléka alultáplált, a gyermekek 10 százaléka meghal, mielőtt betöltené a tizedik életévét) súlyosabb, mint egy munkanélküli sorsa a nyugati ipari társadalmakban. Őt normális esetben nem fenyegeti az éhhalál. Az, hogy a szegénységnek a fiziológiai aspektusa mellett van egy pszichikai is, vitathatatlan, de egy objektív racionális etika alapján azt kell mondanunk, hogy az abszolút szegénység morálisan más probléma, mint a relatív szegénység.

És ezért némi provokációval azt szeretném állítani, hogy az előttünk álló alkalmazkodási folyamatokat, amelyek több vonatkozásban is próbára teszik a politikai rendszerünket, egy univerzális etika szempontjából üdvözlünk kell. (Már csak azért is, mert a mi társadalmunkban nem teljesen egyszerű — részben a némileg egyoldalú iskolarendszernek köszönhetően — a lakosság nagyobb része számára megvilágítani a gazdasági összefüggéseket.)

Mindenesetre, és ezzel szeretném zárni a fejtegetéseimet, van egy óriási probléma, amire Apel úr is utalt, és ami az eddigiekkel szorosan összefügg, és ez az *ökológia problémája*. A javak cseréje természetesen hatalmas szállítási költségeket jelent. És a szállítási költségek nagy részét továbbhárítják. Mindannyian tudjuk, hogy a kivi importja Új-Zélandba jelentős ökológiai következményekkel jár. A költségek azonban nem jelennek meg a kivi árában (azt hiszem most 29 pfennigbe kerül az áruházakban), de nagyon is megjelennek a klíma-felmelegedésben, amelyet többek között a repülőgépek által kibocsátott szén-dioxid, és egyáltalán véve a szállítás okoz. És ezért azt mondhatjuk, hogy *nem*; ökológiai okok miatt a kereskedelem regionalizálását akarjuk, hogy úrrá legyünk a szállítás ökológiai költségein.

Ismerek sok elszánt ökológistát, akik (az eljövendő generációk jogait komolyan véve) egy univerzalisztikus szellemből kiindulva azt mondják, hogy korlátozni kell a cserefolyamatokat. Sőt ismerek néhány olyan ökológistát is, akik az Európai Unió ellen vannak, mert az a véleményük, hogy az Európai Unió (és általában véve a gazdasági és politikai integráció) a cserefolyamatok megsokszorozásához vezet.

Ehhez a következőket kell megjegyeznünk. Az univerzális etika természetszerű feladata, hogy megakadályozza a költségek továbbhárítását. Egyáltalán nem kétséges, hogy ez elementáris morális parancsolat.

De számomra mégis úgy tűnik, hogy egyoldalú, ha úgy teszünk, mintha ezt a problémát elsődlegesen a nemzetközi kereskedelemre korlátozhatnánk. Ez a probléma magától értetődően megjelenik a Németországon belüli szállítások esetében is. A Bajorországból Hamburgba irányuló szállításoknak is vannak ökológiai költségvonzatai. De nem vagyunk igazságosak (és ezt az érvet sokszor rossz lelkiismerettel is alkalmazzák), ha elsődlegesen a nemzeti gazdaság- és szociálpolitika nehéz alkalmazkodására figyelünk, és az ökológiai problémákat előtérbe toljuk, mégpedig azért, hogy megakadályozzuk a nemzetközi cserefolyamatok további kiterjedését.

Simon-Schäfer: Természetesen nekem is nehezemre esik, ehhez valamit hozzáfűzni. Ezért még egyszer teljesen előlről kezdem. Régi baloldali keynesiánusként mindig is a következőképpen értettem a gazdaság fejlődését. Adam Smith óta a közgazdasági elméletnek három nagy paradigmája jött létre. Az első Adam Smith maga dolgozta ki, ez az önmagát irányító piac elmélete. Ez egy csodaszép utópia, amelyben hiszünk is, habár az eddigi történelmi tapasztalatok megmutatták, hogy valójában nem létezik. Azt is elmondhatjuk persze, hogy milyen feltételek alapján jöhetne létre egy ilyen harmónia, ha a szükségletek teljesen stabilak lennének és alacsony szintű lenne a gazdasági innováció. Ezek azok a körülmények, amelyek közepette funkcionálhatna Adam Smith modellje. Ez a modell azonban sohasem funkcionált, mégpedig azért, mert az önfejlődő iparosítás során egyszerűen túl sok innováció lépett fel a piacon. S mert a piac ezeket egyáltalán nem tudta magába szívni, és mert a liberális állam erre a dologra nem is volt felkészülve, létrejött a közgazdaságtan második nagy paradigmája, amelyet totális kritikának is nevezhetünk. Marx *Tőkéjének* alcíme *A politikai gazdaságtan bírálata*. A közgazdaságtan második nagy paradigmája abból a meggyőződésből indult ki, hogy el kell kerülni a piacgazdaságtannak ezeket a hibáit. Először is tudnunk kell, hogy mit akarunk, és aztán létre kell hoznunk ezt, és nem megfordítva, először létrehozunk valamit, és aztán beledobjuk egy gazdasági folyamatba, hogy végül megállapíthassuk, az egészet sajnos mégsem lehet eladni. Ez volt Marx fundamentális kritikája. Ő úgy gondolta, hogy egy olyan társadalom, amelyben megszüntettük a termelés és a fogyasztás szétválasztását, jobban fog működni. Azok, akik azt állították, Marxra hivatkozva, hogy máris eljött ez a jobb rendszer, sohasem voltak Marx

követői. Ezért Marxot aligha lehet felelőssé tenni a reálisan elsüllyedt szocializmusért.

A közgazdaságtan harmadik nagy paradigmáját Keynes dolgozta ki. Keynes azt mondta, hogy Marx sok mindent helyesen látott, de én magam mégiscsak jobban látok. Ez igaz, de ugyanakkor Adam Smith-nek sem lehet teljesen igazat adni. A piac mindig az egyensúly körül oscillál, és ha sikerül létrehoznunk egy másik intézményt is, amely éppen ellenkezőleg oscillál, akkor a gazdaságot uralmunk alá hajtottuk. Ezzel a gondolattal született meg a vegyes gazdaság eszméje. A vegyes gazdaságnak köszönhetően a második világháború után sokáig igen jól éltünk, de aztán egyszer csak ez a rendszer megszűnt működni.

És most jutok el a globalizáció gondolatához. Amit manapság globalizációként élünk át, az nem más, mint az a felismerés, hogy a gazdasági rendszerünk (a szocializmus bukásának, és ebből adódóan hatalmas népcsoportoknak a piacgazdaságba való integrációja következtében) többé nem működhet. Ezt nevezhetjük a globalizáció csapdájának; egyszer csak eljutottunk egy olyan állapotba, amelyről már azt hittük, hogy régen magunk mögött hagytuk. Újra egy irányítás nélküli világgazdaságba jutottunk. Hösle úr rámutatott arra, hogy vannak olyanok, akik eddig a globalizációs csapdában éltek, de most hátszelet kaptak — és ez egyáltalán nem is olyan rossz.

Én csak attól tartok, hogy abban a pillanatban, amikor rosszabbul fogunk élni, a politikai intézmények is — hacsak nem fogunk tudni uralkodni a helyzeten — meg fognak változni. Én abból indulok ki, hogy ha ezt a folyamatot nem fogjuk tudni irányítani, akkor a múlt minden szörnyűsége, amit magunk mögött hagytunk, újra felbukkanhat. A probléma, amit látok, a következő: egy ilyen korrektív rendszer pillanatnyilag nem létezik, és (ezt is már többször említettük) a második globalizációnak — amelyről Ön, Apel úr beszélt — egyszerűen nincs realitása. Ehhez egy világgazdaság-politikára lenne szükség, olyan intézményre, amely a klasszikus-keynesi értelemben ellenhatást tudna kifejteni. Ennek rendelkezésünkre kellene állnia. És talán jól értem Önt, amikor azt mondom, hogy a másodrendű globalizáció éppen ez a komplementer rendszer.

Van egy másik probléma is, amelyet abban látok, hogy most (természetesen globálisan) egy olyan szituációba jutottunk, amelyet Mandeville-effektusnak nevezhetnénk. Volt valamikor egy nagyon bölcs

ember, aki arra az ötletre jutott, hogy a fennálló struktúrában mindazt, ami fölösleges, ki kell irtani. Én Niedersachsenből származom, és Niedersachsen, mint köztudott, a Volkswagenből él; s ez még inkább igaz Niedersachsen egyik városára, Wolfsburgra. Ezzel kapcsolatban van egy csodálatos vicc: Ha valamelyik archeológus 2000 év múlva kiásna Wolfsburg városát, és megpróbál egy hipotézist felállítani arról, hogy mi is az, amit tulajdonképpen feltárt, akkor azt fogja mondani, hogy egy papírgyárat, melyhez hatalmas gépkocsipark tartozott. A wolfsburgiak nagyon jól éltek mindaddig, amíg a Volkswagen gyárban (tulajdonképpen ugyanúgy, mint a szocializmusban) minden poszton két embert foglalkoztattak. Ez igen jól működött, amíg csak rá nem jöttek arra, hogy valójában minden pozíciót két ember lát el. A fölöslegeket kidobták, és ezzel máris megjelent a munkanélküliség. A Volkswagen cégnek most újra nagyon jól megy, de a wolfsburgiaknak már nem megy olyan jól.

Ami itt történt, annak ugyanaz az értelme, mint amit Mandeville szép cinizmussal leírt *A méhek meséjében*. Egyszer csak nagyon morálisak lettünk, és azt mondtuk: micsoda pazarlás, vannak emberek, akik fölöslegesen ülnek bizonyos pozíciókban. Meg kell szabadulnunk tőlük, és erre sor is került. És ezzel természetesen belehajszoltuk magunkat a strukturális munkanélküliségbe, amely most (azáltal, hogy az államnak végre takarékoskodnia kell) újabb és újabb lyukakat hoz létre. Ezen a ponton felmerül a *life boat ethics* problémája: aki fölösleges a csónakban, azt ki kell dobunk. És mihelyt kidobtunk valakit, a csónak azonnal kisebbé válik. Biztosan Önök is átlátják, hogy a pénzügyminiszterünk (miközben nagyon bölcsen és ésszerűen cselekszik) állandóan újabb és újabb lyukakat spórol össze magának. És ezen a ponton már fel kell vetnünk a kérdést: így kell ennek lennie?

Amit rögzíteni szeretnék, az a közgazdasági elméletek deficitje. Mi megpróbálhatjuk valahogy leírni azt, ami történik, és így vigasztalhatjuk magunkat: igen, lehet, hogy valakinek mégiscsak használ ez az egész, de lehet, hogy ezek most nem mi vagyunk, hanem a többiek. De én azt hiszem, hogy, amire szükségünk van (egy világ-ethoszon kívül) az az, hogy sürgősen eltöprengjünk az egészen. Szervezetileg hogyan tudnánk az egészet uralmunk alá hajtani? Erre az évi egyszeri találkozások nem alkalmasak. Ennyit szerettem volna egyelőre hozzáfűzni.

Apel: Igen, ezzel kapcsolatban én is szeretnék állást foglalni. Számomra a hozzászólásokból újra világossá vált, hogy a gazdaságpolitikáról a legszívesebben írásban szeretek gondolkodni. Nekem itt szörnyen sok aggállyal kell megküzdenem, és a megfogalmazás nagyon nagy fáradtságomba kerül. Erről nem tudok úgy beszélni, mint a filozófiai kérdésekről. Most már annyi mindent feltételeztünk, aminek helytállóságára igazán kíváncsi lennék.

Tehát, hogy csak egy példát említsek. Minden nagyon-nagyon *komplex*, hogy korunk egyik kedvenc kifejezését használjam. Először Hösle úr egyik gondolatához szeretnék visszatérni. Nézzük csak az *outsourcing* jelenségét, a munka kitelepítését Németországból, az olcsó bérrel rendelkező országokba. Először talán Csehországba, aztán Mexikóba megyünk, és így tovább, és mindez ma villámgyorsan történik, az ehhez kötődő computer-technika bázisán. Nemrég olvastam a *Spiegel* két szerzőjének könyvét, melynek címe: *A globalizációs csapda*. Fantasztikus könyv, már csak a sok *case-studies*, a sok példa miatt is. És érdekes módon pozitív kritikát kapott, a kimondott ellenfelektől is. De én az *outsourcing* számunkra fenyegető példáit nem tudtam úgy olvasni, hogy ez a világszellem tette, amely a gazdag és a szegény országok különbségeinek kiegyenlítésére irányulnia.

Erről már vitatkoztam is a *dependencia*-elmélet latin-amerikai képviselőivel, és ők azt mondták nekem, hogy az *outsourcing* semmit sem hoz a piacról kizárt szegények számára. Nézzük pl. Brazíliát. Itt vannak — s ez már hat évvel ezelőtt is így volt — a legnagyobb német ipari létesítmények, amelyek a világon egyáltalán léteznek, mégpedig Sao Paulo környékén. Most még a Daimler cég is bevetette magát Brazíliában. De ez egyáltalán nem befolyásolja a szegények és a gazdagok egyre élesebb polarizálódását. Ugyanakkor nem akarom eleve feladni azt a gondolatot, hogy ez (a munkahelyek exportja a fejlődő országokba) hosszú távon egyfajta kiegyenlítődéshoz fog vezetni. De itt most azt kell mondanom, hogy a globalizáció által előidézett kiegyenlítődéssel szemben erős érveket lehet felsorakoztatni. Gondoljunk csak a munkaerő-szükséglet technikailag feltételezett redukciójára.

De valóban igaz, amit Hösle úr is mondott: ismerjük az úgynevezett Tigris-országok példáját Kelet-Ázsiában. Ezek nem illenek bele abba a képbe, amelyet a felszabadítási filozófusaink felvázolnak; hogy ti. a

gazdagok még gazdagabbak és a szegények még szegényebbek lesznek. Kína esetében ezt még nem lehet eldönteni, ezzel kapcsolatban még különböznek a vélemények. De egyébként valóban azt hiszem, hogy meggyőző statisztikai bizonyítékok vannak arra, hogy a harmadik világ legnagyobb részében a szegények még inkább elszegényednek, és egyre inkább kiszorulnak az önmagát internacionalizáló globális világpiacról. És ugyanakkor bizonyítékok vannak arra is, hogy a gazdagok, első sorban a multinacionális cégek még gazdagabbá válnak.

A globalizáció korszaka előtt számomra a legszimpatikusabb modell a német szociális piacgazdaság volt, amely az előzőekben már szintén szóba került. Ezt a modellt megtalálhatjuk egy olyan férfiúnál, mint Karl Hohmann-nál, akinek a gazdaságetikájával közelebbről is foglalkoztam. Hohmann — s ezt nem lehet elvenni tőle — az *invisible hand* Adam Smithtől kelteződő ötletét szélsőségesen kiaknáztta, de neki is el kell ismernie, hogy a piacgazdaság játékszabályait állandóan változtatni kell, és kell lennie egy a piacgazdaság fölött álló síknak, amelyről állandóan kritikailag figyelhetjük a játékszabályokat, és elindíthatunk bizonyos szociális kiegyenlítő mozgásokat. S aztán minden polgárnak (ezt diskurzus-etikailag lehet értelmezni), a politika szintjén, a demokrácia szintjén gondoskodnia kell arról, hogy a lakosság egyetlen része se legyen kizárva teljesen az ellátásból, csak azért, mert nem *szükséglet-hordozók*, de nagyon is *rászorultak*. (Ha megengedek, hogy még egyszer megismételjem ezt a különbségtévést.) Mindig lesznek olyanok, akik a piacon keresztül kiszorulnak az ellátásból, bármilyen okból is történjen ez.

Tehát én azt gondolom, hogy most azt a célt kellene kitűznünk (ez a *másodfokú globalizáció* eszméje), vagyis az etikának azt kellene követelnie, hogy a világgazdaság egészét kritikailag tekintsük, hogy fórumokat teremtsünk és működésbe hozzunk egy olyan diskurzust a világnyilvánosság szintjén, amely ugyanazt tudja nyújtani, mint amit a régi stílusú demokráciákban a szociális piacgazdaságról szóló viták nyújtottak. Ez fantasztikusnak tűnhet, de egyáltalán nem is olyan fantasztikus. Már ma is vannak olyan nemzetközi intézmények, amelyek (legalábbis a maguk céljai szerint) ebben az értelemben cselekszenek, pl. a valutamozgásokat ellenőrzik, vagy Afrikáról beszélnek, vagy az integrációról stb. Olyan intézményekre gondolok, mint a Világbank vagy a Valutaalap stb. (Érdekes pl., hogy az egykori Pentagon-főnöknek,

McNamarának — aki először kimondottan jobboldali volt — volt egy megrázó élménye, miután tanulmányozni kezdte a felszabadulási teológiát, és ezután tartott egy beszédet Nairobiban, amely egykori barátai és követői számára sokkoló volt. Azt mondta ugyanis, hogy valóban meg kell változtatnunk a Világbank politikáját.)

Tehát nem abszolút fantasztikus azt képzelni, hogy (és nekünk filozófusoknak ez a feladatunk) ebbe az irányba előre lehet lépni, figyelmeztetni lehet és követelni, miközben egy világpolgári jogrendre törekszünk, olyan intézményekre, amelyek bevezethetnek egy újfajta kritikai szemléletet, és hozzájárulhatnak a viszonyok, a szabályok stb. világméretű megváltoztatásához. Valamikor el kell jutnunk egy ilyen struktúrához. Teljesen tisztában vagyok azzal, hogy milyen távol vagyunk ettől. A koreaiak és a szingapúriak majd csak segítenek magukon. De sokan vannak, akik nem tudnak segíteni magukon. Ha pl. Brazíliára gondolunk, ott tényleg vannak igen gazdag emberek, de mégis félelmetes a különbség a gazdagok és a szegények között. Az ország északkeleti részén mintegy 40-50 millió igen szegény ember él, ők az egykori rabszolgák (a *capesinok*), akik eddig mindig csak szegényebbek lettek. Ebben egy kicsit beleláthattam, ugyanúgy mint a mexikói viszonyokba. És ugyanakkor az is figyelemre méltó, hogy Brazíliában ugyanúgy mint Mexikóban a szegények azonosak az európai kolonizáció elnyomottjaival. Az ilyen viszonyok ismeretlenek Kelet-Ázsiában! Szeretnék valamit megkérdezni Hösle úrtól, amit talán nem értettem pontosan. Ön valóban azt hiszi, ha a piaczgazdaság valamennyi akadályát világméreteken eltávolítanánk, akkor az *invisible hand* tézise helyesnek bizonyulna, vagyis akkor a piac hosszabb távon ki tudná egyenlíteni önmaga negatív következményeit? A piac önmagáról gondoskodik — ez egy neoliberális elképzelés. Én a magam részéről több ok miatt is (amelyeket nem tudnék most előadni) kételkedem ebben. Mindig is lesznek olyanok, akik kizáratnak (*Hösle* közbevetése: természetesen!), és egyáltalán nem azért, mert ennek ők maguk az okai. Mi történjen ezekkel a globalizált piaczgazdaságban?

Simon-Schäfer: Apel úr, Önnek teljesen igaza van, azt hiszem, még Keynes is egyetértene Önnel. Ha feltételezünk egy hosszabb távú elméletet, amelyben minden jóra fordul, akkor Keynesszel ezt kell mondanunk: „in the long run we are all dead!”. Ez a híres mondás.

Höslé: Először is, miután Apel úr megszólított, nyomatékkal szeretném kijelenteni, hogy a piac csak akkor funkcionál, ha van néhány olyan intézmény, amelyek nincsenek alávetve piaci princípiumoknak. Egészen világos, hogy a piac abban a pillanatban megszűnik, amikor meg lehet vásárolni egy jogi vita ítéletét, amikor az ítélet a legtöbbet kínáló javára dől el. Teljesen világos, hogy mindenféle racionális gazdálkodás megszűnne, ha pl. a jegybank a maga pénzpolitikáját a deviza-ügyek spekulánsainak bizonyos döntéseihez kötné. A piac csak akkor funkcionál, ha van egy jogrend, amely maga nem piacszerű princípiumok alapján működik. Az olyan társadalmakban (mint pl. most Oroszországban), amelyekben bevezetik a piaci elveket, de ugyanakkor hiányoznak azok az erények, amelyek a bürokrácia bázisául szolgálnak (amelyek nem korruptak és függetlenek attól, hogy ki tud a legtöbbet kínálni) a kapitalizmus nem tud kibontakozni. Az igazságos kapitalizmus és az igazságos kapitalista piacgazdaság első feltétele az olyan rend-struktúrák stabilitása, amelyek maguk nincsenek alávetve a piaci elveknek.

Továbbá az is világos, hogy a piac, mint ahogy Apel úr helyesen mondta, mint a legértelmesebb felhalmozási folyamat, csak azoknak az embereknek a szükségleteit elégíti ki, akik vásárlóerővel rendelkeznek. És mivel morális kötelességünk az abszolút szegénység ellen harcolni, én valóban a kiegyenlítődés híve vagyok. Mindenekelőtt azok érdekében, akik egyáltalán nem hibásak jelenlegi állapotuk létrejöttében, és ilyenek nagyon sokan vannak. A klasszikus példa a fogyatékosok, akik egyáltalán nem tudnak dolgozni. Nem lehet vitás, hogy morális kötelesség azoknak az embereknek segíteni, akik a piacon nem tudnak érvényesülni.

Az is világos továbbá, hogy a piacon való érvényesülés képessége függ egyfajta képzettségtől. És értelmes dolog azt követelni, hogy legyen garantálva a képzéshez való jog, hogy el kell ismerni az egyes személy szűkebb értelemben vett teljesítmény-jogát, ehhez pedig biztosítani kell az iskolázás jogát stb. Indiában pl. még iskolakötelezettség sincs. Teljesen igaz, hogy azok, akiknek nem lehet részük egyfajta képzésben, azok egyedül sohasem fognak tudni kimászni a nyomorból.

És ez a politikai filozófia néhány igen érdekes kérdéséhez vezet. Sajnos úgy van, és tulajdonképpen nagyon sajnálom, hogy ezt kell mondanom, de a statisztikák szerint szociálisan az egyik legigazsá-

gosabb dél-amerikai ország, Chile. Chilében nem találkozhatunk az abszolút szegénység olyan brutális formáival, mint Brazíliában. S azt is el kell ismernünk, hogy a négy kis tigris gazdasági sikerei egy olyan korhoz kötődnek, amelyben relative autoriter rendszerek irányították ezen országok gazdaságpolitikáját. Ez egy nehéz morális probléma. Jobb élni egy olyan országban, amely demokratikus, mint pl. Indiában, vagy egy autoriter irányítású gazdagabb országban, mint pl. Dél-Koreában? Egyáltalán nem kétséges, hogy India lakossága a felszabadulás utáni időben de jure rendelkezett a demokratikus szabadságjogokkal; de ugyanúgy az sem lehet kérdéses, hogy az indiai lakosság csaknem 15 százaléka valójában semmiféle joggal sem rendelkezik, nincsenek teljesítmény-jogai, de a védekezési jogait sem tartják tiszteletben, és a rendőrség sem védi meg őket stb. Nagyon nehéz megmondani, hogy melyik a nagyobb rossz.

De ami számomra most alapvető jelentőségű, az az, hogy nem az volt a tézisem, hogy a globalizáció a szegény országokban automatikusan a szegénység mérsékléséhez vezet, mert ez csak akkor lesz így, ha a tőke, amely ezekbe az országokba áramlik, lefelé is keresztülszivárog. És ez egyáltalán nincs garantálva, sőt ellenkezőleg. Ha a harmadik világ elitje a maga pénzét nyugaton adja ki, mert a szabadságát pl. egy svájci hotelben tölti, akkor a lefelé való átszivárgásra kevésbé kerül sor, mintha a saját országukban befektetnének. (Apel közbevetése: Afrika. A Svájcba áramló pénz, igen ez egy nagy probléma.)

Csak példaként mondtam. Tehát világos, hogy a tőkekiáramlás ezekből az országokból szintén óriási probléma, és ez az egyik oka az alulfejlettségnek.

Ami a globalizációról szóló diskurzus egészét illeti (amelyre mi mint filozófusok, a saját magunk legnagyobb meglepetésére meghívást kaptunk), én ugyanúgy jártam mint Apel úr. Amikor megkaptam a meghívót, egy kicsit meghökkentem, és azt kérdeztem, hogy miért nem hívnak meg közgazdászokat? Mi, akik itt ülünk, nem vagyunk közgazdászok. És ezért nem tudjuk elemezni azokat az igen-igen komplex oksági összefüggéseket, amelyek a gazdasági életben működnek, mi ezekről csak könyvekből tájékozódhatunk. De mégis van valami, amit egészséges emberi értelemnek nevezhetünk.

Amit tehetünk, az azoknak a morális princípiumoknak a megnevezése, amelyek megengedik nekünk, hogy eldöntsük, hogy melyik

világállapotot tartsuk jobbnak a másiknál. És nekem az az álláspontom, hogy egy olyan világállapotban, amelyben középtávon a mi gazdaságunk valamelyest visszaesik, de úgy, hogy senki sem esik az abszolút szegénység szintje alá, és ugyanakkor néhány — korlátozott számú ember — ki tud emelkedni az abszolút szegénységből, amelyben vegetál, akkor azt el tudom fogadni. Ez volt az én tézisem.

Ezt a tézist mindenesetre politikailag nagyon nehéz megvalósítani. Mert, legyenek őszinték, a mostani politikai rendszerünk nem az univerzalisztikus igazság eszméje alapján működik. Pl. van az embereknek egy egész csoportja, akiknek már vannak bizonyos jogaik, mielőtt reális emberekké váltak volna (akiknek nincs a piacon vásárlóerejük) — ezek az eljövendő generációk. Azt, hogy mi a jövőbeli generációk költségére élünk, ma már mindenki tudja. Egyáltalán nem vitás pl., hogy a szűkös erőforrások árai sokkal magasabbak lennének, ha az eljövendő generációk már a piacon lennének, mert ezek felhajtánák az árakat. S ezért valóban úgy gondolom, hogy az árképzésbe való beavatkozáson keresztül biztosítani kell, hogy ezekkel az erőforrásokkal ne bányunk pazarlóan. De mindig nehéz ezt érvényre juttatni, mert a jövőbeli generációkat nem kérdezhetik meg a választások alkalmával, nekik még nincs szavazati joguk. Sem a piacon, sem a demokratikus politikai rendszerben nem jutnak érvényre a jövőbeli generációk érdekei.

Ez természetesen érvényes a távoli országok embereire is. A mi országunk gazdaságpolitikai döntései, amelyeknek a távoli országok lakosai számára hátrányos következményei vannak, a választás során nem büntetnek meg, mert ezeknek az embereknek nálunk nincs szavazati joguk.

Az álláspontom — amelyet a vita élénkítése érdekében elfoglaltam — az volt, hogy a klasszikus szociálpolitikai elképzelések közül több is (amely az elmúlt 40 évben funkcionált) aktualitását veszítette. Én magam, ezt szeretném hangsúlyozni, nem vagyok közgazdász, de néha beszélgetek közgazdász kollégákkal, olvasgatom az írásaikat, és nagyon szkeptikus vagyok azzal szemben, hogy a keynesianizmus még funkcionál, és nem élte-e már túl önmagát. Mégpedig az emberi szellem egyik elementáris képessége alapján, amely egy olyan szituációban, amelyben az emberek kölcsönösen felméri egymást, jelentőséget kap, arra a képességre gondolok, amely a szembenálló oldal vonásait előre tudja vetíteni.

Vannak jelentős közgazdászok, akik azon a véleményen vannak, hogy Keynes — miközben persze voltak jelentős teljesítményei — lényegében a pénzillúzió áldozata volt. Ez azt jelenti, hogy tudomásul vett egy bizonyos inflációt, a kereslet növelése érdekében. De ha eljutunk addig, hogy az emberek felismerik, hogy egy bizonyos inflációnak kell következnie, akkor az emberek ehhez igazodva magasabb béreket is fognak követelni. És végül csak az infláció marad, annak foglalkoztatáspolitikai effektusa nélkül, vagyis valami olyasmíhez jutunk, amit *stagfláció*nak is nevezhetünk. És én úgy gondolom — amit aligha lehet tagadni —, hogy a stagfláció állapota máris fellépett. Még egyszer szeretném hangsúlyozni, hogy nem vagyok abban a helyzetben, hogy e jelenség okáról ítéletet tudnék alkotni. De hogy a keynesiánus hatóeszközök elvesztették hatékonyságukat, az számomra egészen nyilvánvaló.

És ha egyet is értek azzal a (leginkább szociáldemokrata) pozícióval, hogy a munkanélküliség, legalábbis ha elért egy bizonyos mértéket (a részmunkaidős foglalkoztatás szerintem nem rossz), nagyobb baj, mint az ellenőrzött infláció, de az is természetes, hogy az infláció növekedése, anélkül hogy ezzel foglalkoztatáspolitikailag valamit is elérnénk, nem jó dolog. És ha filozófusként nem is tudom megmondani, hogy milyen gazdaságpolitikai intézkedéseket kellene hozni bizonyos célok elérése érdekében, mégis attól tartok, hogy bizonyos politikusok, akik hozzászoktak valamely meghatározott politikához, és a szavazatok piacán némi egyetértést is felvásároltak, hogy tehát ezek a politikusok a szociális állam bizonyos formáit megpróbálják fenntartani, még akkor is, ha ezek hosszabb távon károsak.

Ezért azt hiszem, hogy éppen az univerzalisztikus etika szempontjából nehéz eldönteni, hogy egy elvi jellegű tiltakozás a Szövetségi Köztársaság kormányának takarékosági politikájával szemben mennyire lenne értelmes. Ezért tiltakozom az ellen a felfogás ellen, hogy a takarékosági politika (amely még akkor is értelmes, ha tekintetbe vesszük az eljövendő generációk jogait) mint olyan szükségképpen antimorális. Ez éppúgy nem igaz, mint az, hogy az a politika, amely a gazdaság internacionalizálódását szorgalmazza, antimorális. Egyrészt feltétlenül szükség van a fejlődő országok szociálpolitikai intézkedéseire, mert ezek nélkül a legszegényebb országok szegénységét nem lehet felszámolni. Másrészt viszont ezeket kísérniük kell olyan

transzfereknek, amelyek a gazdag országokból a szegényebb országokba irányulnak. De ezeknek a transzfereknek valahonnan érkezniük kell, ha valakinek adni akarunk, akkor azt valaki mástól el kell vennünk, legalábbis amennyiben ez a gazdasági növekedés fölött van.

És ebben a pillanatban máris valóságos elosztási küzdelmek lépnek fel, és realisztikus módon azt kell mondanunk, hogy a legtöbb ember (akkor is, ha egyébként az univerzalisztikus igazságosság híve) csak nagyon nehezen mond le valamiről azért, hogy ezzel *máshol* problémákat oldjon meg.

Simon Schäfer: Kedves Hösle úr, a keynesianizmus abba ment tönkre, hogy helytelenül értelmezték a játékszabályokat. Ha *deficit spending*-et csinálunk, akkor ez csak úgy működhet, hogy a pénz befolyása után visszafizetjük az adósságainkat. Természetesen, ha ezt nem tesszük, hanem újabb és újabb hitelek veszünk fel, akkor valamikor el kell jönnie az adósság-visszafizetés nagy pillanatának. És ezt éljük át most. Ennyiben az, ami most történik, mindenképpen a keynesi elméletet erősíti. És ez azt mutatja, hogy a rendelkezésre álló eszköztárat egész egyszerűen rosszul használtuk fel. Ezért nem mondhatjuk azt, hogy a keynesianizmus zátonyra futott. Világgazdaságilag tekintve pillanatnyilag nincs olyan rendszerünk, amely ennek megfelelő politikát tudna keresztülvinni. Az elsőrendű globalizációval van dolgunk, és ez egy önmagát irányító piac, amely talán Murphy törvényeit követi: *left to themselves things go from bad to worse*. Ez így van.

És alapjában véve azt kell mondanunk, hogy azt a fejlődést, amelyet kb. az elmúlt 200 évben befutottunk, statisztikailag talán egyenes vonalúként is interpretálhatjuk, ha azt mondjuk, hogy azok az emberek, akik a XIX. században alulfogyasztásban szenvedtek, tulajdonképpen előkészítették a XX. századi túlfogyasztást. Ha ezt most statisztikailag megtisztítjuk, akkor a cikcakkos haladás egyenes vonalúvá válik, amely felfelé halad, ha ezt hosszú távon helyesen csináljuk. De bizonyos generációknak megvolt az a balszerencséjük, hogy nem dolgozhattak, és nem élhettek a szerint a mottó szerint, hogy gondoskodj a magad boldogulásáról. Természetesen ez a mi problémánk.

Hösle: Mondhatok ehhez valamit? Én magam azok közé tartozom, akik nagyon-nagyon szkeptikusak azzal a néha fellépő nézettel szemben, hogy létezik a munkához való alapvető jog. Ez attól függ, hogy mit értünk rajta. Ha azt mondjuk, hogy van egy alapvető jog az

elementáris szükségletek kielégítésére, akkor egyetértek. Csakhogy ez még nem jelenti a munkához való jogot, a szó szigorú értelmében. Mert a nagy probléma az, hogy a munka nemzetgazdasági értelemben mindig csak akkor adott, ha mások szükségleteit elégíti ki. Ha valaki elkezdené pl. Tolsztoj *Háború és béke*-jét ógörögre fordítani, pl. hexameterben, akkor talált magának egy foglalatosságot. Nem tudom, hogy erre ma egyáltalán hány ember lenne képes, de elmondhatom Önöknek, hogy ebből egy teljes életmű is létrejöhet. Egy ilyen mű iránti kereslet azonban sajnos nagyon csekély. És még akkor is, ha valaki ezen napi 20 órát dolgozik, akkor sem gazdagodhat meg vele, ezt már most is elmondhatjuk. A tulajdonképpeni kérdés tehát az, hogy mit tegyünk, ha vannak olyan munkatevékenységek, amelyek nem elégítenek ki reális társadalmi szükségleteket.

Tekintettel azokra a veszélyekre pl., amelyek az individualizált motorizációhoz kapcsolódnak (gondolok itt a legsúlyosabb klímakatasztrófákra), komolyan meg kell gondolnunk, hogy el kell-e fogadnunk az individuál-autót, mint társadalmunk döntő mobilitási faktorát, csak azért, mert ez munkahelyeket teremt. Igaz persze, hogy Németországban minden hatodik vagy hetedik állás az autógyártáshoz kötődik. De ha a hátrányok, amelyek egy intézményhez kötődnek, olyan nagyok, mint az autógyártás esetében (és itt utalhatok olyan szerzők műveire, akik a klímakatasztrófával foglalkoznak), akkor számomra a kisebb rossznak tűnik, átmenetileg elfogadni a munkanélküliség növekedését.

De mindenképpen világos, hogy az államnak arra kell törekednie, hogy az embereknek munkát biztosítson, de nem úgy, hogy szubvenciókkal tart fenn olyan munkafajtákat, amik után már nincs kereslet, és amelyek bizonyos esetekben ökológiailag még károsak is, hanem mindenekelőtt egy átalakítási folyamatot kell finanszíroznia. Nekem úgy tűnik, hogy ez a *tulajdonképpeni* feladat. Egy olyan dinamikus társadalomban élünk, amelyben az emberek szükségletstruktúrája gyorsan, sőt talán túl gyorsan változik. Nekem viszonylag konzervatív szükségleteim vannak, néha azt mondom magamban, hogy Wittgenstein legjobb mondata az volt (s most éppen Apel úr biztosan nem fog egyetérteni velem, aki Wittgensteint igen nagyra becsüli), hogy nekem teljesen mindegy, hogy mit eszem, a lényeg az, hogy mindennap ugyanaz legyen.

Apel: Hogy? Hogyhogy nem ért egyet velem?

Hösle: Abban a nézetben, hogy ez Wittgenstein legjobb mondata. Mert Ön igen nagyra becsüli Wittgensteint.

Apel: Nem minden tekintetben.

Hösle: Nem minden tekintetben, de Ön mégis sokkal többre értékeli, mint én. Én néha polemikusan azt mondom, hogy ez Wittgenstein legjobb mondata.

Apel: Nem, nem, eddig én nem mennék el.

Hösle: Ha minden embernek ilyen szükségletstruktúrája lenne, akkor alig lenne munkanélküliség, mert erősebb lenne a kereslet és a kínálat egyensúlya. Az embereknek szilárd szükségleteik lennének, és aligha lenne oka annak, hogy újabb foglalkozási ágakat fejlesszünk ki, ez csak akkor válik szükségessé, ha (ismétlem) gyorsan módosítjuk a szükségletstruktúránkat. A szükségletek sokféleképpen változtathatók értelmetlenül, de néha vannak elkerülhetetlen változtatások is, pl. ha újra korlátozzuk a szükségleteket — mert ez is egyfajta változás. Én azt hiszem, hogy a szükségletstruktúránkat sok mindenben módosítanunk kell a következő évtizedekben, nem pusztá kedvtelésből, ahogy azt a divatban tesszük, ahol csak azért cseréljük a ruháinkat, mert újabbak jöttek divatba, hanem az alapján a tény alapján, hogy az életstílusunk nem univerzalizálható.

Ez azt jelenti, hogy ha minden embernek olyan életszínvonala lenne mint nekünk, ha mindenki annyi szemetet hozna létre, annyi széndioxidot bocsátana ki, annyi forrást használna fel, mint az átlag német, vagy az átlag nyugat-európai, akkor a föld néhány éven belül teljesen összeomlana. S mivel már Kant egyik döntő alapgondolata az volt, hogy egy olyan viselkedés, amely nem univerzalizálható, nem lehet morális, ezért a viselkedésünket, a szükségletstruktúránkat a következő évtizedekben alaposan át kell alakítanunk. S ez nem megy a munkastruktúra erőteljes megváltoztatása nélkül, ez annak közvetlen következménye. Ezért egy ésszerű kormányzat racionális munkapiac-politikája csak abban állhat, hogy az átalakításokat idejekorán lehetővé teszi, hogy létrehozza a kereslet és a kínálat értelmes egyensúlyát, vagy legalábbis megkönnyítse ennek létrejöttét, ahelyett hogy olyan szimpatikus hivatásokat, amelyek nem időszerűek már, szubvenciókkal tartana fenn.

Az, hogy Németországban a jelenlegi gazdasági szituáció közel sem egyszerű, és még messze vagyunk a mélyponttól — ez egyértelműnek

tűnik. Ez egy olyan társadalomban, amelyet a birtoklás logikája ural (ez jellemzi a Szövetségi Köztársaságot), valóban létre fog még hozni néhány politikai problémát; habár bízom abban, hogy még a munkanélküliség emelkedése sem adhat politikai esélyt egy olyan embernek, mint amilyen Adolf Hitler volt. Nincsenek ilyen félelmeim, mindannyian érettebbek lettünk, és ugyanakkor a munkanélküliség szituációja (amelyet persze nem szeretnék leegyszerűsíteni) nincs összekötve olyan nagy fizikai nélkülözésekkel, mint a század elején.

Ami engem itt érdekel, az a következő: a vonakodás a munkapiac szükségyszerű módosításától először ugyan morálisnak tűnik, mert azoknak az embereknek a szükségletét elégítjük ki, akik folytatni szeretnék a munkájukat. Megértem az ehhez kötődő nehézségeket, én magam is nagyon szomorú lennék, ha 45 évesen szögre kellene akasztanom a filozófiát és holnaptól bádogosként kellene dolgoznom. Ez nekem is nehezemre esne, és nem is ajánlhatnám Önöknek, hogy foglalkoztassanak engem, mert nincsenek meg a szükséges készségeim.

De szilárdan meg vagyok győződve arról, hogy egy dinamikus szükségletstruktúrával rendelkező társadalomban, hosszabb távon morálisabban cselekszünk (egy ésszerű gazdaságpolitika értelmében) akkor, ha átképzéseket finanszírozunk, ha megkönnyítjük a részmunkaidős foglalkozásokat, mintha szubvenciókkal fenntartanánk olyan gazdasági tevékenységeket, amelyek a világpiacon nem versenyképesek. Néhány hónappal ezelőtt *Bremerhaven*-ben voltam, ez az a német város, amelyben a legnagyobb a munkanélküliség, de miért? Az már csak úgy van, hogy a koreai hajók, amelyek nem rosszabbak mint a németek, lényegesen olcsóbbak a németekénél. S mivel ez így van, ebből az következik, hogy nem ésszerű a német hajóipart továbbra is úgy támogatni, mint az elmúlt évtizedekben.

A németeknek arra kell törekedniük, hogy új lehetőségeket találjanak a világpiacon. Egy olyan szituációba érkeznek, amelyben a legtöbb nép az utóbbi évtizedekben élt. Az a rendkívüli és világtörténetileg is egyedülálló jólét, amelyet a német társadalom az elmúlt évtizedekben kiépített, igen kedvező világtársadalmi feltételekre épült. Ezek azonban időközben Németország hátrányára és más országok javára megváltoztak, és ezzel együtt kell élnünk. Itt nincs értelme a morális panaszkodásnak, különösen ha figyelembe vesszük, hogy egy olyan országnak, mint Németországnak, amelynek szélsőségesen

exportorientált gazdasága van, egyáltalán nincs meg a lehetősége a protekcionista reakciókra. A külföldi behatásokkal szemben egyáltalán nem tudjuk megóvni a gazdaságunkat. Ez azonban tisztán a nemzetgazdaság — tehát nem a világgazdaság — szempontjából sem lenne megoldás.

Ezzel együtt kell élnünk, és ez azt jelenti, hogy a következő évtizedekben valóban hozzá kell szoknunk ahhoz, hogy bizonyos fogyasztási szokásainkat, amelyeket magától értetődő módon hozzászámítottunk az életszínvonalunkhoz, korlátoznunk kell. Évek óta autó nélkül élek, és biztosíthatom Önöket róla, hogy csodálatosan élek.

Apel: Kedves Simon-Schäfer úr, most Önhöz, mint moderátorhoz szeretnék intézni egy kérdést. Nagyon szívesen folytatnám ezt a témát, pl. a strukturális munkanélküliség problémájával. De felmerül bennem a kérdés: tulajdonképpen mit csinálunk mi most itt? Teljesen a globalizációs probléma egyetlen aspektusára korlátozódtunk. De én azt gondolom, hogy még egészen más aspektusok is vannak, pl. meg kell oldanunk a *multikulturális társadalom* problémáját, éspedig — ahogy provokatívan mondtam — nem asszimilatív úton. Meg kell oldanunk az *emberi jogok* problémáját. Mindez az én definícióm szerint azok közé a feladatok közé tartozik, amelyek megoldása a *másodrendű globalizációt* konstituálja. Kérdés persze, hogy akarunk-e beszélni mindezekről a kérdésekről.

Simon-Schäfer: Igen, én azt hiszem mindenképpen beszéljünk erről is.

Apel: Mert ezekről (az utoljára említett két problémáról), talán egy kicsit több fogalmam van, mint a gazdaságról.

Simon-Schäfer: Várjunk egy kicsit, Hösle úr mit tart Ön az utópia megvalósíthatóságáról?

Hösle: Morus utópiájára gondol?

Simon-Schäfer: Igen, az ő utópiájára. Az utópiák megoldották a munkanélküliség problémáját, a felfedezések, ha fölöslegessé tesznek bizonyos munkákat, akkor a munkamegtakarítás egyenletesen oszlik el a gazdaság minden szereplője között, és az emberek mindannyian örülnek és ezt mondják: hurrá, most mindannyiunknak kevesebbet kell dolgoznunk! És ugyanahhoz a gazdagsághoz jutunk.

Hösle: Ez a megoldás véleményem szerint nem fog minden további nélkül működni, mert a munkaképesség, az emberek teljesítőképessége,

nagyon különböző, és egy olyan elképzelés, amely szerint minden ember ugyanannyit kap, függetlenül a teljesítőképességtől, a gazdaságot csakhamar tönkreteszi. Erre épül az én alapvető szkepszisem. De természetesen igaz, hogy a nyereségeket, pl. a technológiai természetű nyereségeket a lehető legegyenlőbben kellene elosztani, ahol az egyenlőség nem azt jelenti, hogy a nyereség mindenkié, hanem ennek a teljesítmény-princípiumot kell követnie.

Amiről éppen most beszélünk, az mindenféle tulajdon-filozófia alapproblémája. Ideáltipikusan tekintve kétféle tulajdon-elméletünk van. Az egyik az, amelyet Nozick dolgozott ki, s amely Locke-ra megy vissza, ez képviseli a klasszikus teljesítmény-elvet. A gazdasági rendelkezési jogoknak összhangban kell állniuk a gazdasági teljesítőerővel. És ezzel szemben áll John Rawls elmélete, amely azt mondja, hogy egy messzebbmenő egyenlőséget kell felállítanunk; egyenlőtlenségeket csak akkor engedjünk meg, ha a nagyobb egyenlőség létrehozása ahhoz vezetne, hogy egy meghatározott időn belül végül is mindenkinek kevesebb jutna.

Tehát két világállapotot képzelhetünk el. Az egyikben mindenkinek 100 jószágegysége van, és el tudunk képzelni egy olyan világállapotot, amelyben egyeseknek 1000, másoknak 500, de senkinek nincs kevesebb 130-nál, ez garantálva van. Ez a második világ Rawls szerint jobb mint az első, mert az egyenlőtlenségeket kiegyenlíti az, hogy végül is mindenkinek több van, mint abban a világban, amelyben abszolút egyenlőség uralkodik. Ez számomra meggyőző érvnek tűnik. Mindenestre egy ésszerű jogfilozófiának ésszerű kompromisszumot kell találnia az egyenlőség-elv és a teljesítmény-elv között. Mindenestre, ha az egyenlőség-elv mellett kötelezzük el magunkat, akkor a leginkább rászorulóknál kell kezdenünk, és az ő érdekükben újraelosztásokat kell végrehajtanunk. És a világ leginkább rászorultjai nem Németországban, nem a gazdag ipari államokban élnek.

Németországban az újraelosztások, amelyeket végrehajtanak, nagyrészt az alsó középosztályt támogatják, és nem azokat, akik a gazdasági piramis legalján helyezkednek el. Ezt könnyű megmagyarázni. Az alsó középosztály politikailag sokkal jobban meg tudja magát szervezni, mint pl. a hajléktalanok. Ezt aztán gazdasági sikerekre tudja átváltani, a szociális törvényhozáson keresztül. És én azt gondolom, hogy ezt semmiképpen sem szabad „igazságos”-nak neveznünk; a

szociálpolitikai diskurzus bizonyos formái egyszerűen képmutatóak. Nekem van szociális érzékenységem, de ha valóban igazságosságról akarunk beszélni, akkor ezeket az újraelosztásokat azoknál kell elkezdenünk, akik valóban a legszegényebbek a mi társadalmunkban, vagy az egész világon.

Ezért az a szilárd meggyőződése, hogy az újraelosztások nagy része, amelyet az utóbbi évtizedekben végrehajtottunk, nem érintik az igazán rászorulókat, nem védik ésszerű módon az eljövendő generációk jogait, nem a legszegényebbeket (akár a mi országunkban, akár máshol) támogatják, hanem valójában a korrupció szubtilis formáját képviselik, mert de facto szavazategyűjtés zajlik, amennyiben a saját kliensek kedvezményekben részesülnek. És most megemlítek egy példát, amely engem egyetemi tanárként is érint. Én a magam részéről botrányosnak tartom, hogy Németországban nem kell tandíjat fizetni. Tudom, hogy sokaknak más a véleményük. Nyilvánvaló ugyanakkor, hogy a tandíj rendszerét össze kellene kötni a szegényeket támogató szociális kompenzációval, de nem lehet belátni, hogy pl. egy pékmester miért segítsen finanszírozni egy jövőendő főorvos tanulmányait. És az ilyen típusú érvek félresöpprésének következménye a professzorok és a diákok számára az, hogy a német egyetemek évről évre rosszabbak lesznek.

Simon-Schäfer: Csak egy rövid megjegyzés, Hösle úrnak. A rawlsi elmélet természetesen feltételezi a keynesiánus mintára működő növekedésre épülő társadalmat.

Hösle: Természetesen.

Simon-Schäfer: De még egy másik témát is meg kell vitatnunk, amelyet elterveztünk. Még egy valamire szeretnék utalni. Apel úr, Ön azt mondta, hogy Ön nem közgazdász, Hösle úr is azt mondta, hogy fogalma sincs a gazdaságról. És én szenttelenül azt mondtam, hogy keynesiánus vagyok, és ezzel azt akartam mondani, hogy van némi fogalmam a gazdaságról. Ez egy performatív önellentmondás lenne? Vagy azt kellene mondanunk, hogy nekünk filozófusoknak igenis meg kellene mutatnunk a fent lévőknek, hogy miről is van szó tulajdonképpen. Nem kellene-e nekünk filozófusoknak vitába szállnunk a közgazdászokkal?

Apel: Én éppen erre törekszem már hat év óta.

Simon-Schäfer: És nem ez a jövő feladata? És ezzel máris átlépünk a kultúrák közötti harc területére. Apel úr, Ön azt javasolta, hogy

beszéljünk még a kultúrák harcáról, vagy a multikulturális társadalomról.

Apel: Igen, én azt hittem, hogy a Huntington-téma itt is előtérben fog állni.

Simon-Schäfer: Akkor lássuk most ezt.

Apel: Igen, én Huntingtont tulajdonképpen nem olvastam, legalábbis eddig; csak másodkézből hallottam a provokatív téziseiről.

Simon-Schäfer: De ez talán elég is.

Apel: Mint ahogy említettem már, elkerülhetetlenül szükségesnek tartom, hogy ezt a problémát világméretben megoldjuk. Ezt a legtöbb ember így gondolja. Természetes, hogy a buddhistákat nem akarjuk keresztényekké tenni stb., hogy mindezeket a nagy vallásokat, a föld nagy kultúráinak útjait nyitva kell hagynunk, az affirmatív tolerancia értelmében, és hogy közben mégis együtt kell élünk és egy bizonyos univerzális morált kötelezővé kell tennünk az interkulturális igazságosság és az emberiség problémáiért (mint amilyenek a globális válságok) érzett felelősség jegyében.

Ez számomra a multikulturalizmus-probléma nem asszimilatorikus, hanem *komplementáris* megoldásának kiindulópontja, vagyis a jó élet különböző szociokulturális formáinak és az interkulturális igazságosság és felelősség pluralizmusának respektálása. Ha most a planetáris síkról lemegyünk a regionális síkra, akkor azt mondhatjuk, hogy a nagy államokban a multikulturális társadalom már messzemenően megvalósult, mert ez nem is lehetne másként. Említettem már az USA-t, Kanadát és Indiát. Ezek között természetesen még nagy a különbség. Egyébként, hogy mindjárt rátérjek, azt lehet mondani, hogy néhány európai ország is, mint pl. Spanyolország, ma már multikulturális társadalomnak tekinthető: Spanyolország négy etnikumból áll, négy nyelvből, de mindegyiküknek joguk van egy közös alkotmányra. Egy régebbi mintapélda természetesen Svájc.

De tekintsük az Európán kívüli nagyállamokat: pl. Indiát, ahol természetes, hogy a 100 millió muzulmán és a 800 millió hindu együttélését a multikulturális társadalom értelmében, nem asszimilatorikus módon kell megoldani, mert egyébként azonnal kitörne a polgárháború. Ez persze néhány hónaponként amúgy is fellobban egy kicsit.

Az USA alkotmányában már eleve benne van, hogy pl. az etnikai hovatartozás vagy a vallás az állampolgárság számára semmiféle szerepet se játszhat. Mindenesetre a legutóbbi döntésekben, hogy pl. a spanyoloknak legyen-e joguk arra, hogy a gyermekeiket spanyol iskolákba küldjék, a multikulturalizmusnak határokat állítottak: az angol továbbra is kötelező mindenkinek

Kanadában másképp áll a helyzet. Itt van két egymással szembenálló kultúra, így volt ez legalábbis addig, mielőtt a két-három millió kínai Vancouverbe beáramlott, de most ebből a régi helyzetből indulnék ki. Vannak a francia orientáltságú és a többségi angol orientáltságú kanadaiak. Évtizedeken keresztül ez volt a fő probléma. És itt természetesen a nyelv kérdése olyan fontos volt, hogy lehetetlen volt fenntartani a nyelvi egységet. Itt egy másik megoldást találtak, mint az USA-ban. És ez a megoldás sok vonatkozásban nagyon egyoldalú, a quebeciek javára. De ebbe most nem akarok részletesen belemenni, csak azt akarom mondani, hogy ezen a síkon, ezen a középső szinten teljesen vitathatatlan, hogy egy komplementáris megoldást kell találni.

Ha azonban most még tovább megyünk, és a régi típusú nemzetállamokhoz jutunk, a maguk régi tradíciójával és régi szokásaival, mint pl. Németország, akkor egy sajátos allergiával találkozunk a *multikulturalizmus* szóval szemben. Itt szorongások és félelmek élnek. Mértékadó politikusaink, mint pl. Schäuble úr, többször is utaltak arra, hogy mi nem akarunk multikulturális társadalmat. Nálunk az asszimilatorikus megoldás koránt sincs elvetve, ellenkezőleg, ha már integrációról beszélünk, akkor a törökök asszimilálódjanak teljesen. Mit jelentsen ez? Adják fel teljesen az iszlámot! De másrészt az állampolgári integráció nyilvánvalóan nemkívánatos. Ez természetesen vitatott, vannak más hangok is, de nálunk mindenesetre van egy hatalmas allergia. Más vonatkozásban ez Franciaországra is érvényes, habár ott nem létezik az etnikailag orientált nacionalizmus tradíciója.

Összefoglalva a tézisemet: én a multikulturalizmus-probléma nem-asszimilatorikus, hanem komplementáris megoldásának híve lennék, a legfelső planetáris szinten, majd innen mennék le a nemzetállam szintjére és azt mondaám, hogy nem tudjuk megkerülni, hogy az olyan demokráciákban, mint pl. Németországban létrehozzunk egy multikulturális társadalmat.

Hösle: Alapjaiban véve egyetértek. Valóban úgy van — s ezt egy univerzalisztikus etika alapján el kell ismernünk —, hogy az emberek nemcsak mindannyian emberek, és emellett még individuumok is, hanem e között a két sík között még van egy harmadik is, amelyen egy meghatározott kultúrához tartozunk. És horrorvízió lenne egy olyan világ, amelyben minden embernek úgyszólván egyetlen világkultúrája lenne, amely de facto a fennálló kultúrák legkisebb közös nevezője. Ez az emberiség olyan elkorcsosulásához vezetne, amely félelmetes lenne, s ezért kimondhatjuk, hogy a kultúrák sokaságára van szükség. Ugyanakkor univerzalisztikus princípiumok mégis arra kényszerítenek minket, hogy úgy éljünk együtt egymással, hogy tiszteletben tartsuk a jogállam alapvető princípiumait. De egyébként a multikulturális társadalom világméretekben már realitásként létezik, többek között a világméretű összefonódás miatt, a nemzetek közötti csere révén.

A tulajdonképpeni érdekes kérdés a következő: mennyi különbséget tud elviselni egy közös állam? Biztosan igaz, hogy egy közös államnak több hasonlóságra van szüksége, mint egy világtársadalomnak, amelyet nem kell összetartania állami kötelékeknek. A döntő kérdés — ismétlem — a következő: melyek azok a mozzanatok, amelyekről nem lehet lemondani? Először is nem könnyű meghatározni, hogy mit jelent a „kultúra”, mert természetesen azt lehet mondani, hogy van egy nyugat-európai kultúra, amely — mint ahogy erre Ön is utalt — úgyszólván az összes nyugat-európai kultúrát átfogja, és van egy német kultúra is, van egy bajor kultúra is, még egy frank kultúra is, sőt még egy bambergi kultúra is, és talán még az egyes városrészeknek is van önálló kultúrájuk. Vagyis a kultúra fogalmát egyre jobban be lehet szűkíteni. Egyáltalán nem magától értetődő, hogy hová kell tennünk a döntő választóvonalat.

Ha megnézzük, hogy a történelemben hogyan jönnek létre a kollektív identitások, akkor megállapíthatjuk, hogy a döntő kritérium, amely a XVIII-XIX. századtól kezdve meghatározta a politikai rendszereket, vagyis a nemzetiség kritériuma, a korai társadalmakban egyáltalán nem játszott szerepet. Ez egy kései fejlemény, hogy elsődlegesen a nemzeti identitáson keresztül határozzuk meg magunkat. Mivel én magam egy multikulturális családból származom (édesanyám olasz, és Olaszországban is születtem), még mindig nehezemre esik a nemzeti-ségen keresztül meghatározni magam. Német ágon a nagyszüleim

elsődlegesen katolikusok voltak, és csak másodlagosan németek, ezért egyáltalán nem volt probléma, hogy apám egy külföldit vett el feleségül, sőt valószínűleg még az sem számított volna, ha egy másik fajhoz tartozót vett volna el, természetesen csak akkor, ha katolikus, a német protestáns lányok a szomszéd faluból egyáltalán nem jöhettek szóba. Ez azt jelenti, hogy az ő értékrendjükben a konfesszionális identitás a nemzeti identitás fölött állt. De ma Németországban már csak nagyon kevés ember gondolkodik így.

Így természetesen ma lehetséges, hogy legyen egy multikonfesszionális államunk, ami a XVII. században még egyáltalán nem volt magától értetődő: ezért robbant ki a harmincéves háború. Analóg módon azt hiszem, hogy el lehet gondolni olyan államokat, amelyek több etnikumból állnak. Svájc rendkívül stabil állam, amelyben az emberek négyféle nyelvet beszélnek, hogy ne is beszéljünk a welsch-svájciak, a német-svájciak a tesszinerek és a rétorománok viselkedésbeli különbségeiről. De a túl gyors entuziazmussal szemben több mindent hangsúlyoznunk kell.

Először is úgy van — ezt igazolja a történelem, de egyszerű megfontolással is beláthatjuk —, hogy a demokráciákban nehezebb megszervezni egy multikulturális társadalmat, mint a klasszikus monarchiákban. Nem véletlen, hogy a nagy multikulturális birodalmak többnyire monarchiák voltak, és a demokratizálódási mozgalmak pl. a Török Birodalomban, Ausztria—Magyarországon vagy Oroszországban centrifugális erőket indítottak el. Ezt az utóbbi években is láthattuk. A Szovjetunió, az egykori Jugoszlávia és Csehszlovákia demokratizálódása régebbi államok széthullásához vezetett. A demokráciában erőteljesebben kell hangsúlyozni a nemzeti aspektust. De miért? A válasz egyszerű: a demokráciában mindenkinek döntenie kell, miközben a monarchiában a bölcs király vagy a tanácsadói döntenek. És ha több ember vesz részt a döntésben, akkor több közösségre is szükség van, mintha a döntések csak érintenének minket. Tehát józanul meg kell állapítanunk, hogy a demokrácia, amelyre mindannyian vágyunk, nem egyeztethető össze olyan könnyen a multikulturális társadalommal, mint a demokrácia előtti rendszerek. Én mind a demokrácia, mind a multikulturális társadalom híve vagyok, de ezt a problémát realisztikusan kell látnunk.

A második aspektus, amely szerepet játszik, összefügg az előzővel. Vannak olyan államok, amelyekben messzemenő újraelosztás zajlik, tehát mondjuk szociális államok, de ugyanakkor olyan államok, amelyekben ez csak kismértékben van jelen. Legyünk őszinték, most is. Azokban az államokban, amelyekben az újraelosztás relatíve kifejezett, nem teljesen lényegtelen a munkamorál homogenitása, mert egyébként az egyik rész a másiktól kizsákmányoltnak fogja érezni magát. Ez Olaszországban nagy probléma, ahol az északi résznek elege van abból, hogy a déli országrészt évről évre támogassa. E támogatásokról nagyon sok embernek az a véleménye — joggal vagy jogtalanul —, hogy csak a maffiát erősíti, ahelyett hogy a valóban rászorulókhoz jutna el.

Az a tény, hogy az Amerikai Egyesült Államokban a multikulturalitás magasabb fokú, mint a Szövetségi Köztársaságban, többek között azzal függ össze, hogy nem hozzá hasonló jóléti állam. Ezért a bevándorlókkal szembeni ellenállás lényegesen kisebb, mert nem terhelik ugyanabban a mértékben az adófizetőket. Még egyszer hangsúlyozom, én nem azt mondom, hogy ez nagyon szép, de ha figyelembe vesszük az emberi természetet, ezt tényezőként el kell ismernünk.

Még egyszer: melyek azok a mozzanatok, amelyek feltétlenül hozzátartoznak egy államhoz? Világos — s ezt már láttuk —, hogy egy közös vallás nem tartozik hozzá. Nemcsak egy közös konfesszió nem feltétele a közös államiságnak, hanem egy közös vallás sem. Én azt hiszem, hogy arra kell felkészülnünk a következő években, hogy a muzulmán állampolgárok száma ebben az országban erőteljesen emelkedni fog. Ez szerintem teljesen normális. Kölnben, a régi szent Kölnben már most is minden tizedik lakos muzulmán. Én ebben semmiféle problémát sem látok. Viszonylag könnyen meglehet tanulni egy ilyen szituáció kezelését.

Ami a nyelvet illeti, az valóban igaz, hogy egy modern társadalomban az érintkezések fenntartása érdekében elkerülhetetlen, hogy legyen egy *lingua franca*, egy olyan nyelv, amelyet többé-kevésbé mindenki beszél, de ugyanígy az is elgondolható, hogy emellett még külön nyelvek is létezzenek. Az emberek természetüknél fogva többnyelvűek. Én magam hosszabb ideig Indiában éltem, és sok riksa-sofőr ha nem is hibátlanul, de legalább három nyelvet beszél. Ezt meg lehet tanulni, ha elég korán kezdjük. A középkorban például sok

európai több nyelven is megtudta értetni magát. A többnyelvűség — ha az iskolák is támogatják — mindenképpen elérhető. S ezért azt gondolom, hogy Európa soknyelvűsége nem lehet érv az európai államok politikai uniójával szemben.

De egy pont mindenképpen döntő, és itt úgy gondolom, valóban kényes kérdéshez jutunk. Egy jogállam csak akkor működhet, ha annak alapvető princípiumait mindenki tiszteletben tartja. De nem lehet azt mondani, hogy a világ minden kultúrája ma már abban a helyzetben lenne, hogy a modern jogállamiság princípiumait magáévá tette volna és tiszteletben tartaná. És amíg nem ez a helyzet, komoly problémák fognak fellépni az együttélésben. Véleményem szerint ebben mutatkozik meg az USA. de Kanada bölcsessége is; ezek az országok nagyon nyitott, bevándorló országokként (amik történelmüknél fogva már mindig is voltak), tudatos integrációs politikát folytatnak. Míg a német politika egyik legnehezebb kérdése az, hogy egyrészt *de facto* bevándorló ország vagyunk, és azzá is kell válnunk, már csak azért is, hogy pl. a nyugdíjrendszerünket fenn tudjuk tartani. (Egyáltalán nem lehet kétséges, hogy a nyugdíjprobléma még rendkívül sokat fog foglalkoztatni minket, és egyedül a bevándorlással nem oldható meg, de a bevándorlás szükség-szerű, ha nem is elégséges feltétele a megoldásnak.) Másrészt viszont nem ismerjük el a tényeket és nincs tudatos integrációs politikánk.

Miközben teljesen egyetértek Apel úrral abban, hogy az integrációs politikának nem kell feltétlenül asszimilációs politikának lennie. Az integrációnak a jogállam keretei között semmiképpen sem kell azt jelentenie, hogy fel kell adnunk a saját vallásunkat. Az iszlám rágalma-zása, ha azt mondjuk, hogy az iszlám nem képes a jogállamiság princípiumainak elismerésére. Az USA-ban vannak muzulmánok, akik fontos hivatalokat töltenek be és büszkék arra, hogy amerikaiak, és nagyra becsülik az amerikai jogállamiság princípiumait. De amennyire el kell fogadnunk ezt a vallási különbséget, annyira komollyá válik a helyzet, ha valaki fundamentalisztikus pozíciót foglal el. Még egyszer hangsúlyozom, hogy nem minden muzulmán fundamentalista, és nem minden fundamentalista muzulmán, van keresztény fundamentalizmus is, amelynek szintén nem tudunk örülni. A döntő kérdés a következő: hol húzódnak a határok? Mennyi különbséget engedhetünk meg, pl. a vallásban és a nyelvben? És mi az, amit nem szabad feladnunk? Melyek a korlátozó feltételek? Még egyszer megpróbálom összefoglalni: a döntő

dolog az, hogy az alkotmányos princípiumoknak kell a végső kritériumoknak lenniük.

Simon-Schäfer: Apel úr, most Öné a szó, mert lassan a határhoz érkezünk, immár 9 óra van.

Apel: Már csak egyvalamit szeretnék hozzáfűzni. Azt hiszem Hösle úr, hogy ebben van köztünk egy kisebb különbség. Én azt mondanám, hogy a filozófusnak nem kell részleteiben megadnia a multikulturális társadalom megvalósításának feltételeit. Ezeket esetről esetre az államon belüli egyes csoportoknak, sőt az egyes állampolgároknak kell újra és újra meghatározniuk. Én ezt pl. nem próbálnám levezetni egy ideális alkotmányból, és ezt nem is tartom lehetségesnek. A diskurzus-etika ezzel szemben azt vallja, hogy a filozófia itt csak procedurális alapszabályokat tud meghatározni. Magától értetődik, hogy az alkotmányt mindig tiszteletben kell tartanunk, de ez még mindig meghagy egy bizonyos játéktérrel a diskurzusok általi szabályozás számára. Az egészben annyi bizonytalanság van, egy ilyen társadalom komplementáris koncepciójában, amely egyrészt respektálja és affirmatív módon tolerálja a partikularizmusokat, és másrészt érvényre juttatja a korlátozó feltételeket, még mindig akkora játéktérrel hagy, hogy a mindennapi kommunikációban az egyes érdekek képviselőinek még sok lehetőségük van. Csak ezt szerettem volna hozzáfűzni. Ez talán nem ellenkezik azzal, amit Hösle úr elmondott, de ő ezt talán nem értékelné ilyen nagyra, az egyes problémák delegációját, a megkövetelendő és megvalósítandó diskurzusok számára.

Simon-Schäfer: Hölgyeim és uraim, sajnos elszállt a rendelkezésünkre álló idő. Bocsánatot kell kérnünk Önöktől, hogy nem adtuk meg a lehetőséget a teremben elhelyezett mikrofonok használatára. Remélem, hogy ezt meg tudják bocsátani nekünk. Annyira benne voltunk a vitában, és Önök sem mutatták az unatkozás jeleit. Mert akkor természetesen azonnal átadtuk volna a szót. Itt most természetesen be kell fejeznünk, szeretnék köszönetet mondani Önöknek a kitartásért. Nagyon köszönöm továbbá Hösle úrnak, hogy eljött hozzánk erre a kerekasztal-beszélgetésre, és természetesen köszönettel tartozom Apel úrnak a 8. bambergi Hegel-hét főelőadójának.

(Fordította: Weiss János)

UTÓSZÓ

az *Első filozófia — Ma?* című műhöz

A Bambergi Hegel-hét rendezvénysorozatát 1990-ben Walter Christoph Zimmerli, a bambergi egyetemre újonnan kinevezett filozófiaprofesszor hívta életre és alapította meg. Bambergbe kerülésekor Zimmerli már jelentős Hegel-kutatónak és technika-filozófusnak számított: 1974-ben, majd 1986-ban megjelent a *Die Frage nach der Philosophie* című, a hegeli filozófia-felfogásról szóló monográfiája, majd a nyolcvanas évek végén (több munkában is) a posztmodernnel szembeszegülve a kor alapvető sajátosságait a technikai-technológiai fejlődés alapján próbálta értelmezni.¹ A Hegel-héttel Zimmerli mindenekelőtt a (bambergi) filozófia számára próbált fórumot teremteni; ezért a rendezvényhez kapcsolódva megalapította a Fränkische Philosophische Gesellschaftot is. Ezzel egy csapásra ki tudta vívni a bambergi diákok, professzor-társak és a városban élő értelmiségiek elismerését. A Hegel-hét néhány év alatt (nagyjából a kilencvenes évek közepére) a város életének egyik legrangosabb szellemi-kulturális eseményévé vált. A rendezvény elnevezése Hegel bambergi kötődéseire utalt: Hegel 1807-ben Bambergben, Joseph Anton Goebhardt kiadójánál jelentette meg fiatalkori főművét, *A szellem fenomenológiáját*; és ezen túlmenően egy és háromnegyed éven keresztül (1807 márciusától 1808 novemberéig) a *Bamberger Zeitung* szerkesztőjeként dolgozott.² Az első Bambergi Hegel-

¹ Walter Ch. Zimmerli: *Technologisches Zeitalter oder Postmoderne*, Fink Verlag, München 1988 és 1991. Lásd továbbá: uő: *Herausforderung der Gesellschaft durch den technischen Wandel*, VDI-Verlag, Düsseldorf 1989.

² Hegel bambergi időszakáról a legjobb monográfia még mindig: Wilhelm R. Beyer: *Zwischen Phänomenologie und Logik. Hegel als Redakteur der Bamberger Zeitung*, Verlag G. Schulte-Bulmke, Frankfurt am Main 1955. „Hegel bambergi

hét bevezetéseként Zimmerli a következőket mondta: „A Bambergi Hegel-hét bevallott célja, hogy korunk jelentős gondolkodóinak fórumot biztosítson arra, hogy »korukat gondolatokban megragadják«, ahogy azt egykor Hegel programatikusan megfogalmazta.”³ Majd néhány mondattal később: „Mit mondana Hegel, ha ma meghívnánk egy korunk szellemi szituációjáról szóló rendezvénysorozatra? — ebből a fiktív kérdésből nőtt ki ennek a fórumnak a koncepciója.”⁴ Zimmerli nem mondja ki, de formai keretek tekintetében a hagyományos konferencia-üzem átlépésére törekedett: méghozzá egy díszelőadásszerű műfaj kialakításával. Az előadások így időnként mind a közönséget, mind az előadót zavaró pompázatos-ünnepélyes karaktert kaptak.

* * *

Az első Bambergi Hegel-hét főelőadója Hans-Georg Gadamer volt, aki a következőképpen kezdte első előadását: „Senkit sem fogok köszönteni, mert ez túl hosszú lenne, másrészt öreg fejemtől már biztosan nem várnak el túl sok formális udvariasságot. Én teljesen az itt elindított kezdeményezés hatása alatt állok, ezen a szép helyen, amelyet a Bamberger Reiternek köszönhetően ifjúkoromtól kezdve ismerek. Annak idején, az első világháború után a »gótika szelleme« töltötte be ifjúkori kedélyünket és határozta meg azt, amit német örökség alatt értettünk.”⁵

éveit és a *Bamberger Zeitung*nál végzett munkáját a Hegel-biográfusok és a Hegel-értelmezők általában jelentéktelennek ítélik; vagy teljesen figyelmen kívül hagyják, vagy legfeljebb — kellemetlen epizódként — futólag érintik. Sőt néha ezt a hivatali-szerkesztői munkát egy »hős« életének közbeeső szüneteként tüntetik fel.” (I. m. 7. o.) Beyer azt is megmutatja, hogy e tévhit forrása Hegel fiának egy megjegyzésére vezethető vissza: „Hegel a jénai csata után [...] egyedül önmagára volt utalva, és száműzöttként élt Bambergben, ahol egy szigorú cenzúra alatt álló napilap szerkesztése szegényes megélhetést biztosított a számára, amíg aztán a barátja (Niethammer) kieszközölte számára a nürnbergi gimnázium meghívását.” (Uo.) Beyer szerint viszont Hegel nagy megtiszteltetésnek tekintette a szerkesztői munkát, és közben a filozófiai érdeklődését sem kellett megtagadnia vagy elfojtania. (I. m. 9. o.)

³ *Bamberger Hegelwoche* 1990: *Sprache und Ethik im technologischen Zeitalter*, Verlag Fränkischer Tag 1991, 7. o.

⁴ Uo.

⁵ I. m. 11. o.

Gadamer két előadást tartott, *Hegel und die Sprache der Metaphysik* címmel. Az előadások programjáról ezt mondta: „A »Hegel és a metafizika nyelve« címet viselő témának két arca van. Egyrészt Hegel jelenvalóságáról szól, amely igazolja, hogy egy ilyen kérdéssel forduljunk hozzá, és másrészt tudnunk kell, hogy ez a kérdés csak a mi évszázadunk filozófiájának köszönhetően, és mindenekelőtt Heidegger egész életén keresztül tartó Hegellel folytatott párbeszédének köszönhetően fogalmazható meg. Ebben a témában mindkét kérdés benne van. Én arra fogok kísérletet tenni, hogy az itt megtartandó két előadásban egyik kérdést se téveszem teljesen szem elől [...]»⁶ Az első Hegel-hét témakijelölése, és ennek megvalósítása azonban egyetlen hatalmas zavarról árulkodik. Zimmerli valószínűleg egy túl erős preconcepcióval állt neki a szervezésnek: a saját két érdeklődési irányát (a Hegel-kutatást és korunk technológiai meghatározottságát) szerette volna szintetizálni. Gadamer előadásai azonban ezzel szembeszegültek. A kiadott kötet címe így egy furcsa keverék: *Sprache und Ethik im technologischen Zeitalter*. Ráadásul Gadamer nem vállalta a kerekasztal- beszélgetésben való részvételt, az ő helyére Hans Jonas ugrott be, akivel már lehetett beszélgetni a „technológiai korszak” etikájáról. A rendkívüli rangot és színvonalat képviselő vendégek ellenére a Bambergi Hegel-hétnek ez a kezdése nem tűnt túl ígéretesnek. Az ilyen és ehhez hasonló szervezési problémák azonban a következő években megoldódni látszódtak: Zimmerli sikeresen hozta összhangba a meghívott előadók kutatási profilját és az ő érdeklődését tükröző, és általa kijelölt tematikus kérdésfeltevéseket. Mindenesetre a következő évek meghívottainak van egy közös vonásuk: általában olyan emberekről van szó, akiket a szélesebb szakmai közvélemény a német filozófiai paletta jobb oldalán helyez el.⁷ 1991-ben Hermann Lübbe *Philosophie und Öffentlichkeit*, 1992-ben Carl Friedrich von Weizsäcker *Philosophie zwischen Wissenschaft, Religion und Politik*, 1993-ban Robert Spaemann *Zweckmäßigkeit und menschliches Glück*, 1994-ben Odo Marquard *Menschliche Endlichkeit und*

⁶ Uo.

⁷ Zimmerli többször emlegette, hogy húsz évre előre megvannak a jelöltjei. Ezekről azonban semmit sem lehetett tudni, csak az 1994-es év előadója, Odo Marquard árulta el, hogy egy lemondás miatt kellett beugrania: ez azt jelentette, hogy az ő fellépésére a tervezettnél korábban került sor.

Kompensation, 1995-ben Annamarie Pieper *Mensch — Welt — Widerspruch*, 1996-ban Günther Patzig *Die Rationalität der Moral* címmel tartott előadásokat. A kilencvenes évek közepe táján érezhető volt, hogy ez a kör hamarosan ki fog merülni, és a közönség kíváncsian várta, hogy milyen irányba fog haladni a Bambergi Hegel-hét. A mindenkori díszelőadó két előadás megtartására kapott felkérést, utána (általában egy nap kihagyással) következett egy kerekasztal-beszélgetés, amelyen az előadón és a főszervezőn kívül még egy meghívott szakember vett részt, aki — ha ezt meg lehetett oldani — a bambergi egyetem professzorai közül került ki. Így 1990-ben Ulrich Beck, 1993-ban pedig Wolfgang Welsch vett részt a kerekasztal-beszélgetésben. A Bambergi Hegel-hét rendezvénysorozatának töréspontja akkor következett be, amikor Zimmerli elhagyta Bamberget: 1997-től a marburgi egyetem filozófiaprofesszora lett. A helyettesítője (az utód kinevezéséig) Roland Simon-Schäfer lett, aki egyúttal a Hegel-hét szervezési munkálatait is átvette. Az ő filozófiai munkássága meglehetősen szerény: az 1973-ban írt *Dialektik: Kritik eines Wortgebrauchs* című könyvét a szakma hamarosan elfelejtette. A *Kleine Philosophie für Berenike* című könyvecskéje ugyan többször is megjelent, de mégiscsak egy kezdőknek szóló bevezetés.⁸ Simon-Schäfer érdeklődési köre elsősorban a gazdaságelméleti-gazdaságszociológiai kérdésekre összpontosul. Igazából az 1999-es Hegel-hét volt az első, amely magán viselte az ő szervezőmunkájának és érdeklődésének bélyegét, a téma ekkor *Die Zukunft der Wirtschaftsgesellschaft* volt. A meghívott előadó pedig egy szélesebb szakmai körökben is teljesen ismeretlen gazdasági szakember: Ricardo Díez-Hochleitner, akinek mind a mai napig a német könyvpiacra egyetlen önálló kötete sem jelent meg.⁹ A Hegel-hét így a kilencvenes évek végére a teljes jelentéktelenségbe süllyedt.

* * *

⁸ Philipp Reclam jun., 1996, 1997, 2001.

⁹ A *Deutsche Nationalbibliothek* katalógusában a bambergi fellépést tartalmazó köteten kívül még egy kötet szerkesztőjeként szerepel: *Auswege in die Zukunft*, Discorsi, Hamburg 2002.

Apel bambergi fellépésére (1997-ben) érdekes időpontban került sor: a szervezést minden bizonnyal még Zimmerli kezdte meg, ő kérte fel Apelt a fellépésre, az aktuális szervezőmunkát azonban már Simon-Schäfernek kellett lebonyolítania.¹⁰ Az előadásokhoz tartott bevezetőjében az új szervező világossá tette, hogy igényt tart a Hegel-hét arculatának átformálására is. „1990 óta a világ olyan irányba fejlődött, amely magára vonja a figyelmünket, amennyiben a társadalmi biztonság és a kiegyensúlyozottság egyre inkább leépítésre kerül. Ez a változás összefonódik a legyőzöttnek hitt korai kapitalista liberalizmus felvirágzásával, amely nemcsak a posztoszocialista országokban, hanem azokban az országokban is, amelyekben az érett kapitalizmus már régóta működik, a társadalom széteséséhez vezet. Az olyan megszépítő kifejezések, mint a modernizáció, a karcsúsítás, a társadalom átépítése elfedik azt a tényt, hogy a lejátszódó folyamatok a kevés nyertesen kívül sok vesztest hívnak életre.”¹¹ A figyelmes hallgató azonnal észrevette, hogy e tézis megvitatásához és bemutatásához valószínűleg nem Apel a legjobb jelölt. „A nyolcadik Bambergi Hegel-hetet [...] Karl-Otto Apelnek szenteljük, egy olyan gondolkodónak, aki a maga életművében az életvilág és a gyakorlati cselekvés transzcendentális végső megalapozásával foglalkozott.”¹² Apel mindezekről tudomást nem véve — tartalmi szempontból — forradalmasította a Bambergi Hegel-hetet. (Egyébként Apellel először jelent meg a Bambergi Hegel-hét történetében egy kimondottan baloldali főelőadó.) Gadamertől eltérően nem egyszerűen zárójelbe tette a kijelölt témát, hanem azt próbálta megmutatni, hogy a saját filozófiája fontos mondanivalóval rendelkezik az aktuális társadalmi-történelmi kérdések tekintetében is. Apel volt tehát az első, aki a „kor gondolatokban való megragadására” egy sajátos teoretikus konstrukciót is kidolgozott. Apel előadásai így (egy némileg meglepett közönség előtt) a Bambergi Hegel-hét addigi történetének kritikáját is nyújtották, amennyiben azt sugallták, hogy a filozófiának

¹⁰ Már nem emlékszem az okra, de Zimmerli aztán valamiért nem is jelent meg az eseményen.

¹¹ *Globalisierung: Herausforderung für die Philosophie*, Universitäts-Verlag, Bamberg 1998, 9–10. o. (Most először hiányzik a címlapról a *Bamberger Hegelwoche* kifejezés.)

¹² I. m. 10. o. (Vegyük észre: nyoma nincs semmiféle dicséretnek.)

nincs szüksége hangzatos-aktuális témákra, hanem nyugodtan átadhatja magát a saját kérdéseinek, és majd csak a végén fog kiderülni, hogy fontos következtetések adódnak belőle az égetőnek érzett társadalmi-történelmi problémák tekintetében is. (Apel a globalizáción túlmenően az emberi jogok és a multikulturalizmus kérdéseire is kitekintést ad — ezek voltak az akkori évek centrális vitatémái.) Apel előadásainak formabontó karaktere minden bizonnyal a feladat sajátos értelmezésére épült.¹³ Visszatekintve megkockáztathatjuk azt a hipotézist, hogy a díszelőadók általában arra kaptak megbízást, hogy a saját filozófiai koncepciójukat adják elő, egy a filozófia iránt érdeklődő, de nem feltétlenül szakmai közönség számára. (A bambergi egyetemen a filozófia sohasem tartozott a legjelentősebb vagy a legerősebb fakultások közé.) Ezt a feladatot Apel úgy értelmezte, hogy a felkérése arra vonatkozik, hogy *mutassa be* a saját filozófiáját. Apel életművére (formai szempontból) jellemző, hogy — egy Peirce-ről szóló könyvet leszámítva — *nem írt* önálló monográfiákat. A könyvei általában tanulmánykötetek; az idők során ezek szerkezetében lejátszódott egy érdekes elmozdulás: a tanulmányok egyre inkább a monográfiák felé tolódtak el. (Nem ritkák a száz- vagy kétszáz oldalas írások sem, önálló tartalomjegyzékkel stb.) Mindenesetre a tájékozódó olvasónak az lehet a benyomása, hogy Apelnak nincs olyan reprezentatív műve, amelyből meg lehetne tudni, hogy mi is az ő filozófiája. Apel kétségtelenül ez előtt a háttér előtt értelmezte a feladatot, és nem az egész rendezvénysorozat meghatározó kérdését tartotta szem előtt. Ebből a kihívásból azonban egy nagyon jelentős szöveg jött létre, amely valóban egyértelműen mutatja az egész apeli életmű formátumát. Apel egy olyan filozófiai koncepció kereteit vázolja fel — nagyjából a kanti mintát követve —, amely három részből épül fel: elméleti filozófiából, gyakorlati filozófiából és alkalmazott filozófiából. A kiinduló hipotézis szerint a kanti elméleti és gyakorlati filozófia *transzformációra* szorul:¹⁴ a transzformáció szempontjait viszont a pragmatizmusból és az interszubjektivitás eszméjéből meríthetjük. Az

¹³ Ennek következtében Apel aztán három előadást tartott, az utolsó (amely az udvariassági kereteket megtartva, viszonylag rövid) a globalizációról szóló kerekasztal-beszélgetés bevezetője.

¹⁴ Apel legjelentősebb (kétkötetes) tanulmánygyűjteménye 1973-ban jelent meg, *Transformation der Philosophie* címmel.

újrafogalmazott gyakorlati filozófia (a diskurzus-etika) aztán lehetővé fogja tenni, hogy hozzászóljunk korunk aktuális társadalmi-politikai kérdéseihez. Apel előadásainak legfontosabb mozzanata így annak a *transzformációnak* a felvázolása volt, amely a filozófiát elvezetheti az aktuális társadalmi-történelmi kérdések tematizálásához. Ezt a megközelítést azonban a nyolcadik Hegel-hét közönsége némi csalódással fogadta: őket nem az apeli filozófia sajátosságai érdekelték, és még csak nem is a filozófiának a gyakorlati kérdések irányába mutató transzformációja, hanem mindenekelőtt a globalizáció kérdése. Ebben a tekintetben viszont — ezt el kell ismernünk — mind Apel kerekasztal-beszélgetést megnyitó referátuma, mind e beszélgetés hozzászólásai messze elmaradtak a kérdés legjelentősebb korabeli tematizálásaitól.

Weiss János

SZEMLE

VITTORIO ALFIERI POLITIKAI FILOZÓFIÁJA*

NAGY JÓZSEF

Vittorio Alfieri (1749–1803) a XVIII. század minden bizonnyal legjelentősebb olasz tragédiaírója, egyik legtehetségesebb költője és — Cesare Beccaria, a XVIII. század európai szinten nagy jogfilozófusa mellett — legkiemelkedőbb politikai traktátus-szerzője. Életművének központi témája (és mítosza) a zsarnokság illetve a zsarnokság elleni küzdelem lehetséges formáinak vizsgálata, aminek alapján Alfieri jogosan tekinthető politikai filozófus-költőnek. E tekintetben, továbbá a görög és római klasszikus hagyománynak — a neoklasszicizmus keretei között — a modernitás irányába való közvetítése funkciójának betöltése szempontjából is Alfieri (az irodalmi-filozófiai tevékenységét egy generációval később kifejtő Ugo Foscolóval együtt) nyilvánvalóan a Dante által alapított (és Machiavelli által újraalapított) hagyomány közvetlen folytatója.

Magyarországon Alfieri életművének nemzetközileg is vitathatatlanul legelismertebb szakértője Madarász Imre, a Debreceni Egyetem Olasz Tanszékének vezetője, a magyarországi italianisztika egyik legjelentősebb kutatója. Madarász *Vittorio Alfieri életműve* című monográfiájában mintegy húsz év kutatásainak eredményeit összegzi. A monográfia kiemelkedő jelentőségű irodalomtörténeti teljesítmény, amely filozófiatörténeti szempontból is releváns vizsgálódásokat foglal magában. Jelen recenzióban mindenekelőtt ez utóbbiakat emelem ki.

* Madarász Imre: *Vittorio Alfieri életműve felvilágosodás és Risorgimento, klasszicizmus és romantika között*, Hungarovox, Budapest 2004, 517 oldal.

A monográfia végén található, az Alfieri-szakirodalmat magában foglaló gazdag bibliográfiában több olyan mű van megjelölve, amelynek címe alapján nyilvánvaló, hogy szerzőjük Alfierit — jogosan — a politikafilozófiai kánonhoz sorolja: ilyen például Piero Gobetti *La filosofia politica di Vittorio Alfieri* című, 1922-ben kiadott műve, vagy Umberto Calosso *L'an- anarchia di Vittorio Alfieri* című, 1924-es munkája; Alfieri jelentőségét e vonatkozásban mindenképpen növeli az is, hogy Wilhelm Dilthey 1875-ben (*Vittorio Alfieri* címen) külön tanulmányt szentelt az olasz felvilágosodás e nagy szerzőjének.

Madarász monográfiájának harmadik részében (101–163.) elemzi Alfieri zsarnokságról szóló traktátusait, amelyek Alfieri politikafilozófiai szempontból kétségtelenül legfontosabb művei. Alfieri életművének ezen központi jelentőségű szegmensét Madarász korábban az 1990-ben kiadott *A „zsarnokölő” Alfieri* című kötetében vizsgálta igen részletesen. Mint Madarász rámutat, Alfierinek a zsarnokság anatómiáját feltáró traktátusainak ismerete nélkülözhetetlenül fontos tragédiaművészete adekvát megértése szempontjából (vö. 10–103.). Alfierit sokszor állították párhuzamba Rousseau-val (pl. George H. Sabine) abban az értelemben, hogy politikaelmélete nem tudományos, hanem érzelmi-affektív alapú. E közhely felülbírálatra szorul, mindazonáltal „aligha tagadható, hogy Alfieri személyiségében és munkásságában [...] »szenvedély és ideológia« nem egymást kizáró, hanem egymást feltételező [...] fogalmak, akárcsak életérzés és világnézet, de mégis közülük inkább az első az alapvető, a meghatározó” (110). A Madarász által korábban már szintén külön kötetben (*A megírt élet. Vittorio Alfieri Vita című önéletrajzának elemzése* [1992]) részletesen vizsgált önéletrajzi műben nagy hangsúlyt kap, hogy „szabadságszerelme, zsarnoksággyűlölete szinte testi kényszer, érzéki szükséglet volt számára, hogy a zsarnokságról való képe és gondolkodása sokkal inkább származott személyes élményeiből és tapasztalataiból [...], mint bölcséleti tanulmányaiból” (110).

Ezen a ponton Madarász (Santato Alfieri-interpretációjának felhasználásával) kulcsfontosságú kérdést vizsgál: miképpen definiálható Alfieri »zsarnokság«-konceptiója. Mint magyarázza az italianista, „Alfieri a zsarnokságot alapvetően nem (mint Arisztotelész) a monarchia elfajulásával, nem (mint Locke) a társadalmi szerződésnek a kormányzat részéről történő megszegésével, nem (mint Montesquieu)

a törvények nélküli vagy azokon kívüli uralommal, és nem is (mint Rousseau) a népfelség elorozásával azonosítja” (annak ellenére, hogy mindezen politikafilozófusok — kiváltképpen Montesquieu — nagy hatást gyakorolták rá), „hanem az egyéni szabadság hatalmi eltiprásával” (110–111). Alfieri zsarnokság-definíciója végtelenül egyszerű, és ami ennél is fontosabb: nem kontextus-függő, bármely kor totalitarizmusára alkalmazható. Mint maga Alfieri fogalmaz a *Della tirannide* [A zsarnokságról] alábbi, Montesquieu, Locke és Beccaria hatását világosan mutató passzusában: »zsarnokságnak kell nevezni, megkülönböztetés nélkül, minden olyan kormányzatot, amelyben az, aki a törvények végrehajtásáért felelős, azokat megalkothatja, megsemmisítheti, megszegheti, átértelmezheti, megakadályozhatja, felfüggesztheti [...], büntetlensége biztos tudatában. Legyen tehát ez a törvényszegő örökletes vagy választott, bitorló vagy törvényes [...]: mindenki, akinek tényleges és elégséges hatalma van ehhez, zsarnok; minden társadalom, mely megengedi, zsarnokság; minden nép, mely elviseli, rabszolga« (111–112). Mint Madarász kiemeli, a korabeli itáliai és európai történeti események igazolni látszottak Alfieri meglátásait: szinte minden államban a zsarnokság érvényesült (vö. 112–113)

A XVIII. századi olasz politikafilozófus-költő gondolatának megértése szempontjából fontos szem előtt tartanunk, hogy Machiavellivel összhangban (de a firenzei titkárétól radikálisan eltérő értékítélet alapján) Alfieri is a politika lényegi elemeként fogta fel a háború művészetét, de „ellentétben a reneszánsz mesterrel, aki az államérdeket [...] a fejedelem érdekével azonosnak véli, Alfieri — Locke, Rousseau, az aufkléristák tanítványa — úgy gondolja, hogy a nép javával kell azonosnak lennie [...], márpedig »a zsarnokságban a katonaság minden és a nép semmi.«” (114.). Alfieri elméletében tehát a modern hadsereg és a polgári lét egymást tökéletesen kizáró fogalmak: „a hadsereg egy »többlet-állam az államban«, az igazi állam(érdek), a nép uralma és java ellen, a rousseau-i főhatalom elfojtására” (114.), és egyedül az állandó hadsereg megszűnése teszi lehetővé a zsarnokság megszűnését.

Alfieri politikaelméletének megfelelően a zsarnokság további két támasza a vallás és a nemesség. Radikális vallás- ill. keresztényellenességnek adott hangot a *Della tirannide*-ben, később erre vonatkozó álláspontját mérsékeltebb formában fejtette ki a *Del principe e delle lettere* [A fejedelemről és az irodalomról] című, politikafilozófiai szempontból

szintén kulcsfontosságú traktátusában (vö. 115–116). A nemességre vonatkozó nézeteit is részben felülbírált a utóbbi műben, de azért megmaradt az alapvetően kritikai attitűd: Madarász fogalma- zásának megfelelően míg „Montesquieu a nemességben az önkényuralmat mér- séklő »közbenső hatalmat« látott, Alfieri a zsarnokság olyan közvetítő eszközének tekinti, amelynek segítségével [...] a zsarnok elnyomhatja a népet” (116).

A *Della tirannide* egyik, Alfieri tragédiaművészetének teljes megértése szempontjából is kulcsfontosságú (II., 4) fejezetében Alfieri azt vizsgálja, hogy — miként már a címben is megfogalmazza — „Hogyan kell meghalni a zsarnokságban”. Az itt kifejtettekre vonatkozólag Madarász rámutat, hogy „a sztoikus öngyilkosság és a zsarnokölés rokonságát Alfieri tisztán látta: Cato, ömagát elveszejtve, a zsarnokság eszméjét, Caesar felsőbbrendűség-tudatát pusztította el, Brutus, Caesart megölvén, saját életét is kész volt feláldozni. A példa- és életadó »halál mestere« minden képen csak magányos hős, titáni egyén lehet” (120).

Madarász a *Della tirannide* részletes elemzését követően megállapítja, hogy — eltérően azon kritikusok véleményétől, akik szerint Alfieri munkássága filozófiailag nem releváns — „A zsarnokságról új eszmékkel gazdagította az olasz felvilágosodás politikai filozófiáját, mindenekelőtt azzal, hogy szakított a felvilágosult abszolutizmus illúzióival” (123–124). A *Della tirannide*-ben Alfieri végső álláspontja az, hogy „a zsarnokölő maga az író, a zsarnokölés pedig az írás” — és ez az álláspont még határozottabban jut kifejezésre a *Del principe e delle lettere*-ben.

Alfieri második politikafilozófiai traktátusában az újító mozzanat az, hogy „az elsőben körvonalazott hősideált konkrét tartalommal tölti meg és pozitív feladattal látja el. A zsarnokságban élő »szabad ember« előtt immár nemcsak az elszigetelődés, az öngyilkosság, a zsarnokölés vagy a népfelkelést kiprovokáló »gyalázat« kétségbeejtő [...] alternatívái állnak, hanem a *Della tirannide*-ből annyira hiányolt konstruktív cselek- vés lehetősége, programja, imperatívusza. Brutus törét Tacitus tolla váltja fel. A »szabad ember« egyé lesz a »szabad íróval« ” (128–129). Alfieri tehát a zsarnokság elleni küzdelem leghatékonyabb formáját az írásban látja: az írás ill. az író szabadsága — Alfieri koncepciójának megfelelően — végeredményben nem korlátozható. A zsarnok és a (szükségszerűen) szabad író között feloldhatatlan antagonizmus van, és

hosszú távon e küzdelem győztese (szükségszerűen) az író. Alfieri, „miután radikálisan szétválasztotta értekezése két »címszereplőjét«, [...] még könyörtelenebbül »összehozza«: megütközteti őket, életre-halálra. Nem elég, ha a »szabad író« nem hallgat a »mesterséges késztetés« (impulso artificiale) szirénhangjaira, ha nem fogadja el a megrontó zsarnoki mecenatúrát, a tiltó-tűző »támogatást« [...]. A »természetes késztetésnek« (impulso naturale) kell engedelmessé válnia” (137). A szóban forgó „természetes késztetés” egyidejűleg „»inspiratio« (vagy »furor«) és (kategorikus) imperatívusz, esztétikai és etikai késztetés, felszólítás a szépre, a jóra, a szabadság és a kötelesség maximuma” (138).

Megítélésem szerint a zsarnok és az író közti szükségszerű ellentét, ill. az író szükségszerű szabadsága Leo Strauss *Az üldöztetés és az írás művészete* című híres munkájában az Alfieri által kifejtettekkel többé-kevésbé analóg (persze számos eltérést is mutató) módon van megjelenítve. Strauss említett műve egyik alapvető jelentőségű gondolatmenetének megfelelően „az üldöztetés sajátos írástechnikát és ezáltal egy különös irodalmi műfajt hív életre, melyben a legfontosabb dolgokról az igazság kizárólag a sorok között jelenik meg. [...] [Ez a műfaj] biztosítja a személyes kommunikáció minden előnyét, ugyanakkor kiküszöböli legnagyobb hátrányát: nem csak az író ismerősei férhetnek hozzá az új gondolatokhoz. Biztosítja [tehát] a nyilvános közlés minden előnyét, de kiküszöböli legnagyobb hátrányát: az író fenyegető halálos ítéletet”, amit Strauss többek között azzal egészít ki, hogy az „átlagos intelligenciájú, óvatos író mindig intelligensebb, mint a legintelligensebb cenzor” (Leo Strauss: *Az üldöztetés és az írás művészete*, Atlantisz, Budapest 1994, 30–31). A különbség Strauss és Alfieri között az, hogy Strauss nyilvánvalóan a modern totalitarizmus kontextusára vonatkoztatva fogalmazta meg az írás- és szólásszabadság szükségszerű érvényesülését, míg Alfieri „olyan totalitarizmust, amely kizárólagosan birtokolja, ezért totálisan ellenőrizheti a sajtót, a könyvnyomtatást [...], még elképzelni sem tudott” (Madarász: *Vittorio Alfieri életműve*, i. k., 132). További különbség, hogy Alfieri meghatározása szerint a szabad író a „néptribun-író” (tribuno-scrittore), „Alfieri politikai »mitológiájának« legpozitívabb alakja [...] erkölcsileg a »legarisztokratikusabb« (egyéni génuszával a többi ember fölé magasodó), ugyanakkor politikailag, a zsarnokság rendszerében, a »legdemokratikusabb« alak” (140). Mindemellett szinte

bizonyos, hogy Strauss saját szellemi elődjére ismerhetett volna Alfieri személyében ez utóbbi azon eszmefuttatása alapján, miszerint amennyiben abból indulunk ki, hogy „a toll képes egymaga harcolni az ágyú ellen, és hosszú távon diadalmaskodni is rajta», ehhez a tollforgató részéről mindenekelőtt emberfeletti bátorság kell” (139).

Vegyünk a továbbiakban egy pillantást a *Misogallo*-ra [*Francia-gyűlölő*] (ill. ennek Madarász-féle interpretációjára), Alfieri azon — Edmund Burke *Töprengések a francia forradalomról* című művével sok szempontból rokonítható — politikafilozófiai munkájára, amelyről leszögezhető, hogy kiváltképpen reflektál a korabeli politikai kontextusra. Alfieri legvitatottabb művéről van szó, ami a rá vonatkozó kritikákban is világosan tetten érhető: e kritikák egyik határálláspontjának megfelelően a francia forradalom Alfieri által kifejtett kritikája nem elég határozott ill. felemás (ez az Alfierit „új Danténak” nevező Gioberti álláspontja), míg a másik — Giovanni Cappello által megfogalmazott — szélsőséges álláspont Alfierit „franciaellenes rasszizmusban” marasztalja el (vö. 393–394). Mindenesetre bizonyosnak tűnik, hogy Alfieri e művében az „olasz Burke”: a francia forradalom valamennyi paradoxonjának mély megértője. Burke és Alfieri a francia forradalom értelmezésén keresztül — némi „dekonstruktivista” szellemiség tanúsításával — megértették, hogy nincs olyan kritérium, amely alapján bármely történeti eseménynek (genuin értelemben) különleges státust lehetne tulajdonítani (ahogy azt a francia forradalom ideológusai, vagy például Kant tették). Akárcsak Burke, Alfieri is világosan látta, hogy „a francia forradalom a legelképesztőbb esemény, amely a világon valaha történt. Sok esetben a legnagyobb dolgokat valósítják meg a legképtelenebb és legneveltségesebb módon [...], a leghitványabb eszközökkel. A jelek szerint minden kifordult természetéből a könnyelműség és a kegyetlenség e különös káoszában [...]. Eme irtózatossággal tragikomikus színjáték láttán a legellentétesebb szenvedélyek váltják egymást, s olykor keverednek elménkben; megvetés következik felháborodásra, mosoly a könnyekre, gúny az iszonyra” (Edmund Burke: *Töprengések a francia forradalomról*, Atlantisz, Budapest 1990, 92.).

Alfierinek és Burke-nek a francia forradalomhoz való hozzáállásában az is analóg mozzanat, hogy a szóban forgó történelmi eseménysorozat kezdeti stádiumában Burke (és más nagy angol gondolkodók, akik kezdetben a száz évvel korábbi angol „dicsőséges

forradalom" újrameg-jelenéseként ill. folytatásaként értelmezték az 1789-es franciaországi politikai változásokat) és Alfieri egyaránt üdvözölték azt, de a jakobinus diktatúra bevezetésekor határozottan elhatárolódtak attól. Burke-höz képest Alfieri esetében persze nyilvánvalóbb és szélsőségesebb fordulat következett be, hiszen Alfieri — a *Misogallo*-t megelőzően — egy, a francia forradalmat dicsőítő költemény (a *Bastille-talanított Párizs* című óda) szerzője volt. Mint magyarázza Madarász, az, „hogyan Alfieri elítélte a hatalmától, trónjától, sőt szabadságától és emberi-polgári jogaitól is megfosztott — zsarnoknak tehát már semmiképpen és királynak sem tekinthető — XVI. Lajos kirakatperét és kivégzését, valamint VI. Pius pápa letartóztatását és Franciaországba való elhurcolását [...], erkölcsi és politikai meggyőződésével egyáltalán nem ellenkezett. Az viszont már jóval kevésbé illet eszmei-alkotói következetességéhez, hogy a *Bastille-talanított Párizs* című ódáját »mély szégyenkezéssel« megtagadta mint »tollát megszégyenítő« botlást, »ostobán« jóhiszemű tévedést" (Madarász: *Vittorio Alfieri életműve*, i. k., 396). A *Töprengések* és a *Misogallo* további hasonlósága, hogy egyik sem tekinthető elméleti elemzésnek, inkább dekonstruktivista szellemiségű, töredékes szerkezetű, költői prózákról van szó: „a *Misogallo*-tól [akárcsak a *Töprengésektől*] nem követelhető meg egy Rousseau-féle állambölcseleti értekezés vagy egy Vincenzo Cuoco-féle »történelmi tanulmány« koherenciája — emeli ki Madarász. Hangsúlyozzuk [...] önmeghatározását »egy fájdalomteli szabad lélek spontán kitörése«, mely korántsem véletlenül hasonlít úgy A *zsarnokságról* című értekezés szerzői definíciójára: »egy túlárado [...], a gyűlölt, egyetemes elnyomás nyilaitól sebzett lélek kitörése" (397).

A fentiekben ismertetett (és a jelen recenzióban nem érintett, további) traktátusokon túlmenően Alfieri politikai filozófiája kiváltképpen tragédia-művészetében érhető tetten. Madarász magyarázatának megfelelően „Alfieri dualista-antagonisztikus ([...] manicheisztikus) politikaelméletének két ellentétes őseleme, dialektikus »arkhé«-párja, a Szabadság és a Zsarnokság tragikus színházában nem mint két metafizikai kategória vagy a középkori moralitás-játékok két elvont-személytelen allegória-bábja (»Akárki«) jelenik és ütközik meg. Már értekezéseiben is a zsarnokság egyetlen titáni-démoni egyéniségben, a Zsarnokban öltött testet, akivel szemben egy hasonlóan

nagyszabású nemes személyiség, a Szabad Ember vagy Szabadsághős testesítette meg a szabadság ügyét. Összeapásuk megjelenítésének ténye és módja az, ami [Alfieri művészetében] újszerű" (172–173).

A továbbiakban néhány Alfieri által írt tragédia Madarász-féle interpretációjának rekonstrukciója következik, továbbra is a politikafilozófiai aspektusok kiemelésével. Madarász jellemzésének megfelelően az *Első Brutus* „Alfieri legborzalmasabb tragédiája”, és nem elsősorban a horrorisztikus jelenetek miatt (amelyben más tragédiái is bővelkednek), hanem mert egyedülálló, hogy ebben a műben „nem egy II. Fülöp vagy Cosimo de’Medici-féle gátlástalan zsarnok, hanem egy erényes szabadsághős a közjó és a szabadság nevében, törvényes alapon, az államhatalom karja és kardja által veszejtse el mind a két gyermekét legszebb ifjúkorukban” (322–323). Mindebben a tragikus mozzanat nem elsősorban az, hogy Brutus fiai nem tekinthetők — bármilyen szempontból is — oly mértékben bűnösnek, hogy megérdemeljék a halálos ítéletet, hanem az, hogy a halálos ítélet a születő Római Köztársaság egyik alapintézménye. Alfieri tehát e tragédiájában — Beccariához hasonlóan — a halálos ítélet intézményének abszurditását hangsúlyozza: „a kivégzés, e Beccaria emlegette »nyilvános gyilkosság« jogi képtelenségén túl nagy kérdés — mutat rá Madarász —, hogy a legyőzött zsarnokok vajon zsarnokok-e, s ha már nem azok (ami valószínű), meg szabad-e ölni őket (ami ez esetben nem is kérdés). De mindenekfölött elborzasztó az emberiesség imperatívuszának ez a megdicsőült feláldozása a politikai erény oltárán, mely jelen esetben maga a vérpad” (323).

Alfieri tragédiái között több szempontból is egyedülálló a *Myrrha*, amellyel kapcsolatban a szakirodalom megosztott a tekintetben, hogy (az Alfieri-tragédiákra vonatkoztatott szokványos tipológiának megfelelően) „szabadság-tragédiának” vagy „halál-tragédiának” fogható-e fel. Annyiban nem „szabadság-tragédia”, hogy nem jelenik meg benne a zsarnok alakja, és annyiban nem is „halál-tragédia”, hogy benne nem a büntudattal párosult halálvágy a meghatározó elem. Persze az említett interpretációs tipológia annyiban mindenképpen leegyszerűsítő, hogy valójában „Alfieri hőseinek alapvető impulzusa sosem a halálvágy, hanem az élet tel-jességének akarása, ami a pozitív hőskönl a szabadság maximumával esik egybe. Myrrha is így gondolkodik, helyesebben inkább érez: szabadság vagy halál” (328). Madarász tömör definíciójának megfelelően a *Myrrha* „egy szexuális perverzitás megélésének és

kinyilvánításának a tragédiája”, fenntartva, hogy Myrrha „perverzítése” (a szó etimológiai értelmében: a helyes útról való letérése) „az apja, Cinyras (Kinürasz ciprusi király) iránti szerelem” (329). Abból kiindulva, hogy Alfieri szabadság-felfogásában kiváltképpen a szabadság elfojtása a bűn, valójában „Myrrha a bűnnek nem elkövetője, csakis áldozata lehetne”, ugyanakkor „az ő szabadságát nem a zsarnokság, nem egy zsarnok korlátozza [...], hanem olyan erkölcsi normák, melyeket ő is »interiorizált« [...]. Nem a lelkiismereti, hanem a társadalmi erkölcs [...], nem a morál, hanem az etika normái nevében ítéli el és bünteti szenvedéssel magát” (331).

Ejtsünk néhány szót Alfieri (a *Saul* című műve mellett) leghíresebb tragédiájáról, a *Második Brutusról*. A *Második Brutus* abban az értelemben Alfieri legmonumentálisabb szomorújátéka, hogy a szerző ebben „alkotta meg legnagyobb zsarnokfiguráját és legnagyobb zsarnokölőjét” (338.). Julius Caesar „nemcsak a római császárság megteremtője volt, de [...] az egyeduralkodó östípusa [...] a nyugati civilizációban”, aki nem pusztán „történelmi jelentőségét, hanem emberi formátumát tekintve is a legkolosszálisabb zsarnoka Alfieri színházának” (338). Ezen tragédiájában élezi ki Alfieri maximálisan a zsarnok és a hős ellentétét. A központi jelenetben Alfieri úgy módosítja a történelmi hagyományt, hogy „a március 15-i merényletben Brutus maga nem dőfi meg a diktátort” (344 o.). Mint Madarász hangsúlyozza, a *Második Brutus* kevésbé pesszimista, mint Shakespeare Julius Caesar-ja vagy a Voltaire-féle *Caesar halála*, amelyekben Caesar szelleme, „az egyeduralom győzött Caesar megölői felett”, és végkifejlete az Első Brutusénál is kevésbé tragikus: „Brutust a szenátorok [...] »Róma Istenének« nevezik [...], a Nép pedig”, amelynek Alfieri e művében különösen nagy jelentőséget tulajdonít, „szintén mellé áll” (344–345). Amikor a végkifejletben Brutus mindent feltár a rómaiak előtt és „felszólítja őket, hogy válasszanak: megbüntetik az apagyilkost vagy követik a zsarnokölőt” (345.), a rómaiak az utóbbi alternatívát választják.

Antigoné című tragédiája, vagyis Szophoklész azonos című művének modern adaptációja köti Alfierit a legszorosabban az antik klasszicizmushoz. Madarász fogalmazásának megfelelően az olasz szerző „a szophoklészi »konfliktus-komp-lexum« alighanem legfontosabb [...] szálát: az egyeduralkodó és a nem neki, hanem önnön lelkiismeretének engedelmeskedő hős összeütközését emeli ki, veszi át, megtisztítva,

felerősítve és abszolutizálva, a zsarnok és a szabad ember harcává alakítva-lényegítve át" (213). Az *Antigoné* egyedisége abban is megnyilvánul, hogy ezen tragédiában áll először a zsarnokkal szemben egy „olyan szabadsághős, aki ugyan hatalmilag, politikailag sokkal gyöngébb” a zsarnoknál, „mégis van fegyvere ellene”, s e fegyver nem más, mint a szó: „Alfieri színháza a szó színháza, a »szárnyas szavak« és a szárnyaló retorika teátruma” (213).

Mivel Alfieri igen kritikusan vi-szonyult az összeesküvésekhez, különösnek tűnhet, hogy egyik — politikafilozófiaiilag szintén releváns — tragédiája *A Pazzik összeesküvése* címet viseli. Madarász hangsúlyozza, hogy a cím bizonyos értelemben megtévesztő, mivel Alfieri e tragédiájában is végeredményben „az egyéni heroizmust magasztalja” (287), mégpedig abból eredően, hogy Alfieri felfogása szerint a Mediciek (akik ellen a szóban forgó — a legtöbb történetíró által mélyen elítélt — összeesküvés irányult) „az örök Zsarnokság megtestesítői”, miáltal az ő ellenségeik nem vetélytársak, hanem „a Szabadság hősei, nem oligarchák, hanem a republikánus ügy utóvédharcosai”, és az általuk végrehajtott merényletben „nem a csoportos összeesküvés, hanem az egyéni lázadás dicsőül meg” (285).

Jelen recenziót Alfieri talán leghíresebb (és politikafilozófiai szempontból is talán legjelentősebb) tragédiája, a *Saul* Madarász-féle elemzésének rekonstrukciójával zárom. Az italianista részletesen vizsgálja Saul személyiségének komplexitását és a róla szóló tragédia különös keletkezés-történetét (vö. 298–299). Saul zsarnoki alakját mindenekelőtt az teszi egyedivé, hogy „ő egyszerre zsarnoka népének és áldozata egy még zsarnokibb, nála egyedül nagyobb Úrnak”, vagyis Istennek. Mint Madarász kiemeli, Alfieri tragédia-művészetében a zsarnok létezésével egyidejűleg szükségszerűen áll fenn a zsarnokellenes lázadás: „Saul alapvetően úgy lázad Isten ellen, hogy nem fogadja el a természet törvényeit”, kiváltképpen azt, hogy „megöregedett, meggyöngült, már nem az, aki valaha volt” (300). Ezzel egyidejűleg „a tragédia másik zsarnoka — a magában Saulban lakó — is hamar megnyilvánul. Saul az égi zsarnokságra földi zsarnoksággal” válaszol, aggságára — amit ő igazságtalan büntetesként fog fel — úgy reagál, hogy „ő bünteti önkényes hatalmával a fiatalságáért irigyelt Dávidot, aki leányának, Mikolnak a férje, seregének a legvitézebb harcosa és vitézségével arra emlékezteti, aki régen ő [maga] volt, de többé már sosem lehet” (301). Ez

tehát az Alfieri által ótestamentumi kontextusba helyezett »zsarnok *versus* hős«-szituáció, amely végkifejletének adekvát megismeréséhez (a fentiekben ismertetett művek esetével analóg módon) a Madarász-féle elemzés fontos támpontokat ad.

Megállapítható tehát, hogy Madarász Imre nagyszabású és egyedülálló, Alfieri irodalmi és filozófiai munkásságát igen magas színvonalon és részletesen vizsgáló monográfiája nagyban hozzájárul ahhoz, hogy Alfieri szellemi hagyatékát a politikafilozófiai kánonhoz sorolhassuk.

E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

Bartók Imre 1068 Budapest, Benczúr u. 12 • *Brendel Mátyás* MTA SZTAKI, 1111 Budapest, Lágymányosi u. 11 • *Klopper Ervin* 1222 Budapest, Háros u. 137/c. • *Molnár Csilla* Nyugatmagyarországi Egyetem BEP Kar, Nyelvi és Kommunikációs Intézet, 9400 Sopron, Bajcsy-Zsilinszki u. 7. • *Nagy József* ELTE BTK Filozófiai Intézet, 1088 Budapest, Múzeum krt. 4/i. • *Újvári Márta* Corvinus Egyetem Filozófiai Tanszék, 1093 Budapest, Fővám tér 8. • *Weiss János* Janus Pannonius Tudományegyetem Filozófiai Tanszék, 7624 Pécs, Ifjúság útja 6.

CONTENTS

ERVIN KLOPPER: Pierre Teilhard de Chardin. An Evolutionist Jesuit	201
IMRE BARTÓK: God is Dead. On Hegel's Philosophy of Religion	277
MÁTYÁS BRENDEL: The Missing Framework. Carnap, Irzik, Friedman and the Rationality of Science	313
CSILLA MOLNÁR: Feminine, masculine and experience of aesthetics	341
MÁRTA UJVÁRI: The Bundle Theory of Substances and the Leibniz Principle	355

DOCUMENT

KARL-OTTO APEL: First Philosophy -- Today	375
JÁNOS WEISS: On Apel's Lecture	455

REVIEW

JÓZSEF NAGY: Imre Madarász, Vittorio Alfieri	463
--	-----

DOKUMENTUM

KARL-OTTO APEL: Első filozófia — ma? (Weiss János fordítása)	375
WEISS JÁNOS: Utószó	455

SZEMLE

NAGY JÓZSEF: Vittorio Alfieri politikai filozófiája	463
---	-----

HIBAIGAZÍTÓ

2006/3-4-es számunk 349. oldalán a cím

Hibásan:

TÁJÉKOZÓDÁS

Helyesen:

TÁJÉKOZÓDÁS

Összeállította Demeter Tamás

Es szám ára: 540,- Ft.

Előfizetés egy évre: 1 080,- Ft

ISSN 0025-0090

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizetésben terjeszti a Magyar Posta Rt. Hírlap Üzletága (1089 Budapest, Orczy tér 1). Előfizethető valamennyi postán és a kézbesítőknél. E-mailen a hirlapelofizetes@posta.hu címen, valamint a 303-3440 fax számon. További információ a 06-80-444-444. Példányonként megvásárolható a *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 3185-881) könyvesboltban, az *Írók Könyvesboltjában* (Budapest, 1061 Andrassy út 45.) és az *Atlantisz* (1052 Budapest, Piarista köz 1.) könyvesboltban.

Az előfizetési díj egy évre: 1 080,- Ft

Egy szám ára: 270,- Ft

Külföldön terjeszti a Jóbarát '92 Bt

(H-1277 Budapest, Pf. 80)

és a Kiadó (aron@ludens.elte.hu).

A kéziratokat két példányban (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkhöz eljuttatni, lehetőség szerint számítógépes lemezen, tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.